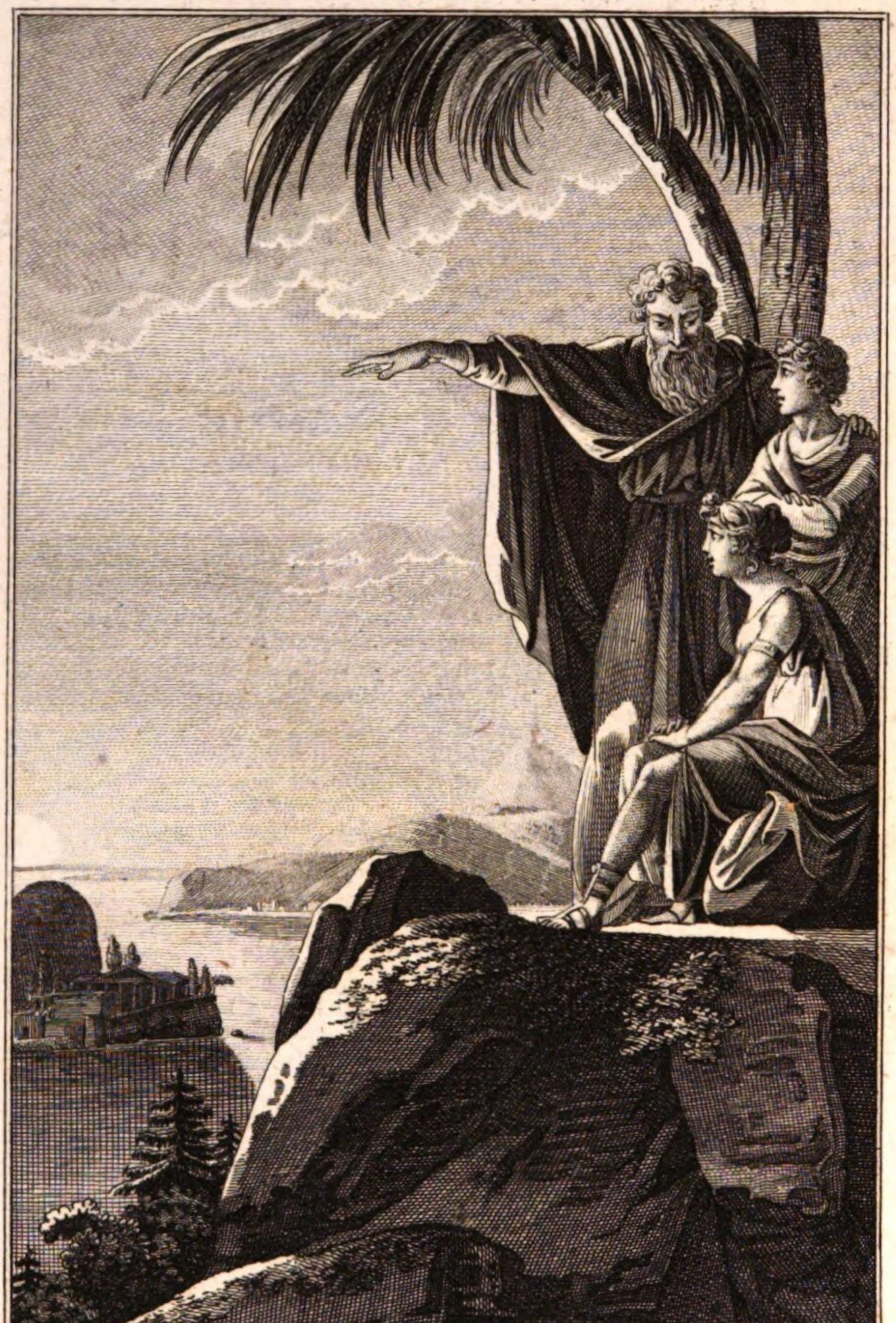
A. gr. b. 3610 (6

12



Maillard del. Gerstner sc.

00

Sämmtliche Gespräche des Platon

übersetzt

von Herrn Kleuker.

Sechster Theil.

Wien und Prag,
bey Franz Haas, 1804.

R.T.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorbericht.

Zu diesem sechsten Bande der übersetzten Werke des Plato habe ich meinen Lesern um so weniger zu sagen, weil das, was den Werth des Inhalts so wohl, als die Manier des Vortrags, der darin enthaltenen Stücke betrifft, in den Erläuterungen und Nachschriften bereits bemerkt und angegeben worden.

Man findet hier zwey grössere und zwey kleinere Schriften des Plato beysammen. Jene

sind der Sophist und Staatsweise; und diese Lysis und Laches. Wie diese Stücke sämmtlich den unverkennbaren Charakter des Platonischen Geistes tragen, so sind die beyden ersten, nähmlich der Sophist und Staatsweise, nicht nur wegen ihres reichen, mannigfaltigen und würdigen Gehalts, von vorzüglichem Werth und Nutzen, sondern auch als Muster und Meisterstücke einer Kunst, worin Plato es unter allen Weltweisen Griechenlands am weitesten gebracht zu haben scheint, nähmlich, der dialektischen ganz besonders schätzbar und merkwürdig. Man kann sich von dem hohen Grade der Vollkommenheit, den Plato in dieser Kunst erreicht hatte, kaum einen wahren Begriff machen, ohne diese beyden Schrif-

ten auch in dieser Rücksicht mehr als einmahl ge-

lesen und studirt zu haben.

Wem indessen nicht so wohl um diese eigen-

thümliche Form des künstlichen Vortrags, als

vielmehr um den relativen Werth und Nutzen

der Sachen selbst zu thun ist, der wird doch ge-

wiß die Zeit nicht bereuen, die er auf das Le-

sen dieser beyden Meisterstüke Griechischer Phi-

losophie aus ihrem blühendsten Zeitalter etwa

verwandt hat, zumahl, wenn er am Ende fin-

det, daß die darin behandelten Gegenstände,

die an sich von nicht geringer Bedeutung sind,

wohl kaum auf eine interessantere Weise vorge-

tragen, und nach allen Seiten durchgeführt wer-

den konnten, als hier geschehen ist. Die ganze

Art des Vortrags ist darauf eingerichtet, und darnach abgemessen, daß die Aufmerksamkeit eben so wohl beständig unterhalten, als auch die Denkkraft immerfort geübt und geschärft wird.

Was den Werth und Nutzen der gegenwärtigen Uibersetzung selbst anbelangt, die besonders beym Sophisten und Staatsweisen nicht geringe Schwierigkeiten hatte, so kann ich das Urtheil jedes unparteyischen nnd billigen Kunstrichters getrost erwarten. Wer den Plato nicht blos aus einigen der bekanntesten und gewöhnlichsten Dialogen kennt, sondern ganz, und auch in den schwersten seiner Theile studirt hat, der wird entweder schon Wissen, oder doch bey näherer Vergleichung leicht finden, daß gerade

bey Uibersetzung der beyden eben genannten Schrif-
ten mehr als zufälliger Fleiß und Uibung er-
fordert wurde, wenn die Gedanken des Origi-
nals eben so wahr, richtig und vollständig, als
auf eine den Sachen selbst angemessene, und auf
das Ganze immer Rücksicht nehmende Weise,
ausgedrückt werden sollten. Eben dieses war
schon bey den vorigen Theilen mein Hauptaugen-
merk, und bey diesem insbesondere die Regel der
Vollkommenheit, nach der ich arbeitete.

In einem der diesjährigen Stücke der Je-
naischen allgemeinen Literatur-Zeitung, ich weiß
nicht mehr in welchem, fand ich vor einiger Zeit
einen etwas hämischen Ausfall, auf diese Uiber-
setzung der Werke des Plato; wobey ich mich

aber um so weniger aufzuhalten brauche, weil jene Anstichelung sichtbar von einem Recensenten aus der Classe derer herrührte, die, ohngeachtet der kunstrichterlichen Miene, die sie sich geben, doch selten eigentlich wissen, was sie setzen oder schreiben, so bereit sie dagegen zu loben oder zu tadeln sind, je nachdem sie zum Einen oder Andern, auf irgend eine der jetzt üblichen und wohl bekannten Arten gestimmt, oder bewogen werden.

Ich habe mich bey diesem Bande, der eben so schönen als correcten Zweybrükschen Ausgabe, des Griechischen Plato bedient, wodurch meine Arbeit nicht wenig erleichtert worden.

Zum Schlusse merke ich nur noch an, daß die Nachschriften, die man am Ende jedes der in diesem Bande befindlichen Stücke findet, zu dem Ende beygefügt worden, um dem Leser die Beurtheilung und Uibersicht des Ganzen dadurch beßtmöglichst zu erleichtern. In dieser Absicht erhalten dieselben theils allgemeine Bemerkungen und Urtheile über den Werth und Gehalt des jedesmahligen Stücks, theils zeigen sie das Ganze der Oekonomie und Anlage desselben: und indem sie alle wesentliche Gedanken in ihrer Verbindung darstellen, so erkennt man daraus nicht nur den Geist und die Anlage des Ganzen, sondern auch das Wesentliche seiner Ausführung.

Was endlich die wenigen zur Erläuterung dienenden Anmerkungen betrifft, die dem Texte beygefügt sind, so wird man auch diese nicht ohne Nutzen finden. Ihre Anzahl hätte gar leicht um ein beträchtliches vermehrt werden können, wenn ich es nicht für besser gehalten hätte, mich in diesem Stücke der Sparsamkeit zu befleissigen.

Der Uibersetzer.

Der

Sophist.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Theodor von Kyrene, ein berühmter Philosoph, Geometer und Dialektiker *).
Sokrates.
Ein Fremder aus Elea **).
Theätet, ein junger Athenienser.

Unserer gestrigen Verabredung gemäß, o Sokrates, kommen wir heute ganz festlich, und bringen hier noch einen Fremden als Gastfreund mit,

*) S. den Anfang des Πολιτικος oder Staatsweisen. Nach Diogenes von Laerte (II, VIII, Nr. XIX.) war er einer von den Lehrern des Plato. Er kommt in mehrern Gesprächen des Plato vor, und ist besonders eine Hauptperson im Theätet, woselbst Sokrates ihn zu denen zählt, deren Vormundschafe und Pflege der berühmte Protagoras seine Lehre als eine Waise empfohlen habe.

**) Das durch die Sekte der Eleatischen Philosophen berühmt war, unter welchen besonders Zeno und Parmenides glänzten, welche gleich zu Anfang angeführt werden.

***) S. von ihm das Gespräch seines Nahmens und den Πολιτικος oder Staatsweisen.

der zwar von Geburt ein Eleater ist, aber ein wahrer Philosoph, und nicht, wie du denken könntest, aus der Schule des Parmenides und Zeno *).

Sokr. Aber was meinst du, Theodor, wenn du uns in der Person deines Fremden keinen gemeinen Gastfreund, sondern eine heimsuchende Gottheit zuführtest, ohne daß du es selbst wüßtest? —

Denn wie Homer versichert, gibt es mehrere Gottheiten, welche Menschen besuchen, solche nähmlich, die Freunde der wahren Tugend sind; besonders aber soll ein gewisser Gott, den er deßhalb den Gastfreundlichen **) nennt, sich dieses Geschäft machen, um das, was die Menschen Gutes oder Böses vorhaben und ausführen, in der Nähe zu betrachten.

Wenn also auch dein Begleiter aus der Klasse jener höhern Wesen wäre, und jetzt, in der Ei-

*) Vater und Sohn, die beyde als große Streiter und Erzdialektiker berühmt waren. Unter den Sophisten oder berühmten Weisheitslehrern glänzten sie besonders.

**) Es ist der Ζευς Ξενιος, der in angenommener Menschengestalt auf Erden herumzog, um das Thun und Lassen der Menschen zu beobachten, und sich überall, wo er einkehrte, für einen reisenden Gastfreund ausgab. Nach dieser Lehre der Griechen besuchten Gottheiten incognito die Menschen, wie mancher verkleidete Landesfürst diese oder jene seiner Unterthanen, die er in der Nähe sehen will, ohne von ihnen erkannt zu werden.

genschaft einer züchtigenden oder überweisenden Gottheit *), hier zu uns käme, um das Falsche und unrichtige in unsern Gedanken und Reden zu bemerken, und uns dessen zu überweisen?

Theodor. Das ist dem Charakter unsers Freundes gar nicht gemäß, Sokrates; sondern er ist weit billiger und bescheidener, als jene Streitsüchtigen **). Ich für meine Person halte ihn für keinen Gott, sondern für einen Menschen, aber für einen göttlichen Menschen, das heißt, für einen Philosophen, denn ich nenne alle wahre Philosophen göttliche Menschen.

Sokr. Ganz gut, lieber Freund. — Allein eben diese Klasse göttlicher Menschen, wie du die Philosophen nennst, gehörig zu treffen und zu unterscheiden, ist in der That wohl nicht viel leichter, als eine Gottheit in Menschengestalt von einem gemeinen Menschen zu unterscheiden ***). —

*) Θεος ων τις ελεγκτικος.

**) μετριωτερος των περι τας εριδας εσπουδακοτων. Er gehört nicht zur Sekte der eristischen Philosophen.

***) Die Worte: η το τϑ Θεϑ Scil. γενος διακρεινειν: geben nicht auf die Unterscheidung einer Gottheit von der andern; sondern sie beziehen sich auf das Vorhergehende, und müssen daher auf folgende Weise erklärt werden. Wie es (zum voraus gesetzt, daß Götter als Menschen erscheinen) schwer seyn würde, einen Gott von einem Menschen zu unterscheiden, nach der äußern Gestalt zu urtheilen: so kann es auch nicht leicht seyn, nach dem bloßen Aussenschein und Gerücht zu urtheilen, daß man ei-

Denn wie wenig dieser Männer (ich meine die wahrhaften Philosophen, die mit der Weisheit kein Gewerbe treiben), von andern erkannt werden, siehet man schon daraus, daß, wenn sie von einer Stadt zur andern ziehen, um, gleich Göttern, die vom Himmel auf die Erde kommen, der Menschen Thun und Lassen zu beobachten, sie für allerley gelten, und für das Schlechteste sowohl als das Beßte angesehen werden. Einigen scheinen sie nichtswürdige, andern höchst achtungswürdige Männer zu seyn; dieser hält sie für Staatsweise, jener für Sophisten, und wiederum andere stellen sich diese Menschenklasse nicht anders als rasende Narren vor.

Wenn es daher unserem Freunde nicht unangenehm wäre, so möchte ich ihn wohl fragen, wie seine Landesleute hierüber denken, und was für einen Nahmen sie dieser Art von Menschen geben.

Theod. Welcher? Und was meinst du?

Sokr. Ich meine, wie sie denjenigen nennen, der bey uns Sophist, Staatsweiser oder Patriot, und Philosoph heißt, und wie sie sich den Charakter eines solchen Mannes denken?

Theod. Was wäre es denn eigentlich, was du in Absicht dieser Nahmen wissen möchtest?

nen echten Philosophen, der ein göttlicher Mensch ist, von einem andern unterscheidet, der das nicht ist, weil sie nicht nur alle einen Nahmen führen, sondern auch der beßte oft für den schlechtesten, und der schlechteste für den beßten angesehen wird.

Sokr. Dieses: ob sie sich unter diesen drey Nahmen eins oder zwey oder drey Dinge denken, die eben so verschieden sind, wie die drey Nahmen selbst, so daß sie jedem dieser drey Nahmen einen besondern Gegenstand anweisen?

Theod. Nun ich glaube nicht, daß unser Freund abgeneigt seyn werde, uns hierüber zu sagen, was er weiß. Nicht wahr, mein Lieber?

Der Fremde. Das will ich gern, Theodor. Und zwar kann ich so viel leicht sagen, daß meine Landsleute unter jenen drey Nahmen auch drey verschiedene Sachen denken: aber nun insbesondere anzugeben und eben so deutlich als genau zu bestimmen, was sie bey jedem dieser drey Dinge denken, und was sie damit sagen wollen, das ist gewiß eine schwere und verfängliche Sache.

Theod. Ich halte es für ein Glück, Sokrates, daß du gerade diesen Punct berührt hast. Denn eben hierüber haben wir ihn schon vorhin befragt, ehe wir zu dir kamen, und er hat gegen uns schon eben das geäußert, was du jetzt aus seinem Munde gehört hast. Er ist nähmlich, wie er selbst sagt, durch das, was er gehört hat, in den Stand gesetzt, uns eine völlige Auskunft hierüber zu geben: auch erinnert er sich des Gehörten noch ganz wohl.

Sokr. Nun ich denke, lieber Freund, du wirst gegen uns alle nicht weniger gütig seyn, als du vorhin gewesen bist: nur müssen wir zuvor wissen, ob es dir leichter wird und deiner Denkart und Gewohnheit angemessener ist, das, was du zu sagen hast, für dich selbst in einer zusam-

menhangenden Rede vorzutragen, oder ob du lieber gefragt seyn willst. Dieß war der Fall bey Parmenides, dessen unvergleichliche Räsonnements und philosophische Argumente man durch Fragen hervorlocken mußte, wenigstens nach dem zu urtheilen, wie ich ihn in meiner Jugend gehört habe, da er selbst bereits schon sehr alt war.

Der Fremde. Wenn man gutmüthig und ohne Bitterkeit gefragt wird, dann ist es freylich leichter und auch wohl angenehmer, zu antworten, als für sich selbst in eins fortzureden: wenn das aber nicht, so ziehe ich das Letztere vor.

Sokr. Nun es soll dir frey stehen, unter allen, die hier zugegen sind, einen auszusuchen, welchen du willst, denn ich glaube nicht, daß jemand unter uns sich weigern werde, dir Gehör zu geben. Wenn du aber meinem Rathe folgen wolltest, so hielte ich dafür, du wähltest einen von den jüngern deiner Zuhörer, etwa den Theätet, oder wer dir sonst gefällt.

Der Fremde. Da ich jetzt, o Sokrates, zum ersten Mahle in eurer Gesellschaft bin, so muß es allerdings eine sehr bedenkliche Sache für mich seyn, nicht einzelne Antworten auf einzelne Fragen zu geben, sondern einen ausführlichen Vortrag halten zu wollen, um entweder allein, oder mit Hülfe eines zweyten, eine gewisse Sache in ihr gehöriges Licht zu setzen, und zu erweisen: denn dieses scheint die Natur des Gegenstandes, worüber vorhin die Frage war, allerdings mit sich zu bringen, da er nicht von der Art ist, daß jemand glauben könnte, ihn mit einer kurzen Ant-

wort abzufertigen, sondern einer umständlichen Ausführung bedarf.

Bedenke ich aber auch dagegen, wie unfreundlich und ungezogen es seyn würde, wenn ich mich weigern wollte, dir und deinen Freunden zu willfahren, so viel ich kann, zumahl du auf eine so gute Art die Sache vorgebracht hast, und dieser junge Theätet derjenige seyn soll, an den ich mich zunächst zu halten habe, wie ich vorhin geäußert und auch du jetzt verlangst: so kann ich mich auf keine Weise entziehen.

Theätet. Nun das ist ein Wort, lieber Gast! Du wirst dich, wie schon Sokrates gesagt, dadurch alle verbindlich machen

Der Fremde. So weit wären wir also! Nun aber habe ich es zuerst mit dir zu thun, lieber Theätet, um dich zu erinnern, daß, wenn dir etwa meine Unterredung zu langweilig werden sollte, und die Arbeit dich ermüdete, du nicht mir, sondern diesen deinen Freunden, die Schuld davon beymessen wolltest.

Theät. Ich denke, das wird nichts zu bedeuten haben. Sollte aber ja der Fall eintreten, so wollen wir den Sokrates, diesen jungen Sokrates meine ich, zu Hülfe nehmen, der meines Alters und mein Mitschüler ist, und schon gewohnt ist, sich mit mir in allerley Dingen zu üben.

Der Fremde. Schön! was diesen Punkt betrifft, so überlasse ich ihn deinem eigenen Gutachten, wenn du dich dazu in der Folge entschließen wolltest.

Was wir aber beyde gemeinschaftlich zu untersuchen haben, betrifft zuerst die Frage: was ein Sophist sey? Dieß, glaub' ich, ist das Erste, was wir zu untersuchen und zu erklären haben.

So viel sehn wir wohl, daß wir beyde, du sowohl als ich, diesen Nahmen als Nahmen gemeinschaftlich gebrauchen: was aber die Sache selbst betrifft, die wir mit diesem Nahmen belegen, so möchte wohl jeder von uns einen andern Begriff davon haben.

Nun aber kommt es bey jeder Untersuchung, sie betreffe, was sie wolle, vielmehr darauf an, daß man sich über den rechten Begriff der Sache vereinige, und zwar aus Gründen, wonach man erkennt, was sie sey und nicht sey, als daß man bloß den Nahmen annimmt und gelten läßt, ohne zu untersuchen, was damit gesagt werde.

Da wir also jetzt untersuchen wollen, was ein Sophist sey, so gestehe ich, daß es nichts weniger als eine leichte Sache ist, sich einen bestimmten und vollständigen Begriff von dieser Menschengattung zu machen.

Nun hat man schon längst allgemein anerkannt, daß, wenn große und würdige Gegenstände behandelt werden sollen, und man sie mit gutem Erfolg behandeln wolle, die Untersuchung zuerst auf kleine und leichte Gegenstände fallen müsse, ehe sie auf das Größte in jeder Art gerichtet wird. Eben dieses, mein lieber Theätet, möchte auch uns anzurathen seyn.

Da wir nähmlich einsehen, daß die Frage: was ist ein Sophist? schwer sey, und vieles vor-

aus ſetze, ehe die rechte Antwort darauf gegeben werden kann; ſo wird es am beßten ſeyn, wenn wir zuvor einen andern Gegenſtand, der leichter iſt, in dieſer Rückſicht vor uns nehmen, um uns auf jene Unterſuchung gehörig vorzubereiten. Meinſt du nicht auch, oder weißt du einen leichtern und bequemern Weg?

Theät. Ich wüßte keinen.

Der Fremde. Gefällt es dir daher, daß wir unſere Aufmerkſamkeit auf irgend etwas Gemeines richten, welches uns im Kleinen zum Bilde des Größern dienen kann?

Theät. O ja!

Der Fremde. Könnten wir nun wohl etwas Geringeres und Allbekannteres, und dabey doch mit dem Größern in genauem Verhältniß ſtehenders, z. B. wählen, als einen Fiſcher, der mit dem Hamen fängt? Nicht wahr, dieſen kennt jeder, und weiß, was er iſt, ohne daß er nöthig hat, ſich darüber den Kopf zu zerbrechen?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Dieſer ſoll uns nun, hoffe ich, ſehr zu ſtatten kommen, um unſern Hauptgegenſtand danach recht ins Auge zu faſſen.

Theät. Das wünſchte ich ſehr.

Der Fremde. Gut! wir wollen die Sache zuerſt an dieſem Ende faſſen.

Zuerſt ſage mir, wie ſollen wir uns den Hamenfiſcher denken; als einen Künſtler oder als einen Kunſtloſen, der ſonſt etwas kann und treibt, nur keine Kunſt?

Theät. Er ist nichts weniger als kunstlos.

Der Fremde. Nun aber lassen sich alle Künste unter zwey Klassen bringen?

Theät. Wie so?

Der Fremde. Landbau und alles was zur Pflege des sterblichen Leibes und zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gehört, Verfertigungen von allerley Werkzeugen durch Zusammensetzung und Bildung, so wie die nachahmende Betriebsamkeit — das alles, sag' ich, läßt sich mit vollem Recht unter einem einzigen Nahmen begreifen.

Theät. Und welcher wäre der?

Der Fremde. So oft jemand etwas zu Stande bringt, was vorhin noch nicht war, es sey auch was es wolle, so sagt man von dem, welcher es bewirkt, er bringe hervor, und von dem was durch ihn bewirkt wird, es werde hervorgebracht *), nicht wahr?

Theät. Ganz richtig.

Der Fremde. Nun beruhen doch alle vorhin genannte Dinge auf diesem Vermögen, d. h. sie sind von der Art, daß sie durch Hervorbringung zu Stande kommen.

Theät. Das sind sie.

Der Fremde. Wir können sie daher alle mit dem allgemeinen Nahmen der hervorbringenden Kunst **) belegen.

Theät. Gut!

*) Τον μει αγοντα ποιειν, το δε αγομενον ποιεισθαι πα φαμεν.

**) πειητικην — — προσεια ωμευ.

Der Fremde. Alle diejenigen Dinge hingegen, welche zur Klasse der Wissenschaften und Erkenntniß gehören, wie auch zu derjenigen Betriebsamkeit, wonach einer gewinnt oder etwas sich zu eigen macht, kämpft und erjägt, sind von der Art, daß kein Schaffen und kein Hervorbringen dabey Statt findet, weil die Dinge selbst an sich schon da sind und bereits waren, ehe man sich darum bewarb, sondern nur zu eigen gemacht werden, durch Rede oder That, und durch nicht gefundenen Widerstand: diese könnte man daher insgesammt in das Gebieth der erwerbenden oder Besitz nehmenden Kunst setzen.

Theät. Ganz füglich!

Der Fremde. Da also alle Künste, wie sie auch Nahmen haben mögen, entweder Erwerbung und Aneignung oder Hervorbringung sind, so frägt sich, Theätet, zu welcher von beyden Klassen sollen wir die Fischerey rechnen?

Theät. Zur erwerbenden oder sich zueignenden.

Der Fremde. Begreift aber die erwerbende nicht wiederum zwey Arten unter sich, wovon die eine darin besteht, daß jemand etwas mit Willen des andern erhält, es sey durch Tausch oder Geschenk, oder Kauf oder Lohn? Die andere hingegen darin, daß man sich durch Rede oder That einer Sache bemächtigt und sich dieselbe unterwirft?

Theät. Das scheint aus dem Gesagten zu erhellen.

Der Fremde. Die Kunst aber, sich etwas zu bemächtigen, kann wiederum auf zweyerley Art getrieben werden.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Entweder durch offenbaren Kampf oder durch geheime Jagd.

Theät. Richtig.

Der Fremde. Bey dieser letztern aber muß man wieder zweyerley unterscheiden.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Die Gegenstände selbst, denen man nachjagt: diese sind entweder leblos oder belebt.

Theät. Ich lasse die Eintheilung gelten, wenn sie ihren Grund in der zweyfachen Art der Gegenstände selbst hat.

Der Fremde. Daß hat sie freylich: indessen können wir der Jagd auf leblose Dinge keinen eigenen Nahmen geben *), so wie wir auch gewisse Arten der Schwimmkunst und andere dergleichen Kleinigkeiten unberührt lassen wollen. Dagegen wollen wir die Jagd auf belebte Dinge die Thierjagd **) nennen.

Theät. Ich bin es zufrieden.

Der Fremde. Könnte man die Thierjagd nicht wiederum mit Recht unter zwey Arten bringen, wovon die eine, welche auf wandelnde Thiere gerichtet ist, ob sie gleich nach Verschiedenheit der Thiere auch viele besondere Nahmen führt,

*) D. i. keinen solchen, der mit dem Gegenstande selbst gleichnähmig oder nach dem Hauptbegriffe gebildet wäre, wie Θηρευτικον von θηραν, αγωνιστικον von αγων, χειρατικον von χειρ u. s. w.

**) ζωοθηρικην.

überhaupt die Laufjagd *), die andere hingegen, deren Gegenstand schwebende Thiere sind, die Jagd des Schwebenden **) genannt würde?

Theät. Ganz füglich.

Der Fremde. Unter schwebenden Thieren begreifen wir sowohl Vögel als Fische.

Theät. Ganz richtig!

Der Fremde. Jenes hieße die Vogeljagd.

Theät. Gut!

Der Fremde. Dieses die Fischerey.

Theät. Richtig.

Der Fremde. Aber auch diese Jagd könnten wir wieder in zwey Hauptarten theilen.

Theät. Welche wären diese?

Der Fremde. Die eine geschiehet durch das Fangen in gewissen Werkzeugen, die keinen Ausweg verstatten, ohne zu verwunden, die andern durch Verwundung.

Theät. Wie meinst du diesen Unterschied?

Der Fremde. Alles was dazu dient, um Etwas in sich festzuhalten, ohne es fahren zu lassen, kann eine Fange genannt werden.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Dahin gehören Reusen, Ne-

*) πεζοθηρικον, die Jagd der vierfüssigen Thiere.

**) Unter den Ausdruck νευστικον ζωον begreift Plato sowohl Vögel als Fische: daher ενυγροθηρικον (ein von ihm selbst gebildeter Kunstausdruck) auf die Geschicklichkeit geht, Thiere zu fangen, die sich in einem flüssigen Element, es sey Luft oder Wasser, bewegen.

ze, Schlingen, Zuggarn und dergleichen, die man nicht anders als Fangen nennen kann?

Theät. Nicht anders.

Der Fremde. Diese fangende Jagd wäre also eine Art der Fischerey.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Diejenige Art hingegen, nach welcher man durch Hamen, Angeln oder Bißeisen fängt, könnte, als von jener verschieden, mit einem Worte die verwundende Jagd genannt werden, oder sollte es einen schicklichern Nahmen dafür geben, Theätet?

Theät. Wir brauchen keinen bessern.

Der Fremde. Der verwundende Fischfang geschiehet zum Theil des Nachts bey leuchtenden Feuer, und pflegt daher selbst von denen, die sich damit abgeben, der Feuerleuchtete genannt zu werden.

Theät. Ganz richtig.

Der Fremde. Zum Theil auch bey Tage vermittelst gewisser Angeln und Bißeisen, die man ins Wasser läßt, und heißt der Angelfang.

Theät. Das thut er.

Der Fremde. Der verwundende Fischfang geschiehet nun entweder so, daß man von oben nach unten zu einschneidet, indem man sich des Dreyhackens bedient, der eben daher seinen Nahmen erhalten haben mag.

Theät. Das soll er ja.

Der Fremde. Alle übrigen Arten dieses Fangs geschehen nur auf eine Weise.

Theät. Und auf welche?

Der Fremde. Dadurch, daß die Verwundung, vermittelst des Hamens, auf eine entgegengesetzte Weise geschiehet, nicht an jeden Theile des Körpers, wie beym Dreyhacken, sondern immer nur am Kopfe und Munde des Fisches, auch nicht von oben nach unten, sondern gerade umgekehrt, von unten nach oben, indem man die Ruthe oder das Rohr an sich ziehet. Welchen Nahmen, Theätet, sollen wir nun dieser letzten Art geben?

Theät. So viel ich sehe, brauchen wir weiter keinen Nahmen, als den wir oben gleich zu Anfang setzten, da wir ausfindig machen wollten, was er eigentlich bedeute. Dieses haben wir nun gefunden, da wir wissen, was ein Hamenfischer ist.

Der Fremde. Hamenfischerey also ist es, worüber wir uns beyde, nicht blos dem Nahmen nach, einverstanden, sondern auch die Sache selbst, nähmlich das, worauf es bey dieser ganzen Betriebsamkeit ankommt, richtig gefaßt haben. Von allem nähmlich, was man Kunst nennen kann, war die eine Hälfte die erwerbende Geschicklichkeit, oder die Aneignung; von der Aneignung die Bemächtigung; von dieser das Jagen; von diesem die Thierjagd; von dieser die Jagd schwebender Thiere; von dieser die Fischerey; von dieser das Fangen durch Verwundung; von diesem die Angelfischerey vermittelst des Dreyhackens; und von dieser endlich der Hamenzug: ein Nahme, der darum passend ist, weil er anzeigt, was dabey geschiehet, indem man von unten auf verwundet, und so die Beute an sich ziehet.

Theät. Das ist alles ganz einleuchtend.

Der Fremde. Nach diesem Beyspiele laß uns nun einmahl untersuchen, was ein Sophist sey. —

Theät. Recht gern.

Der Fremde. Dort fragten wir zuerst, ob wir unsern Mann, ich meine den Hamenfischer, als einen Künstler, oder als Idioten betrachten wollten.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremde. Eben so frage ich dich, mein Theätet, auch jetzt, ob wir uns den Sophisten als einen Idioten, oder als einen wahrhaften Sophisten, d. i. Erzkünstler denken wollen?

Theät. Ein Idiot kann er wohl auf keine Weise seyn, da jemand, der diesen Nahmen führt, in jedem Betracht das seyn muß, was sein Nahme verspricht. Das behauptest du, und ich kann nicht anders als dir beytreten.

Der Fremde. Also scheint es, daß wir uns in ihm einen Mann denken müssen, der im Besitz einer gewissen Kunst ist.

Theät. Und welche wäre diese?

Der Fremde. O Götter! wir sehen nicht, wie genau Mann und Mann verwandt sind?

Theät. Wer mit wem?

Der Fremde. Der Hamenfischer mit dem Sophisten?

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Beyde scheinen mir zwey Jä-
ger zu seyn.

Theät. Wonach jägt denn dieser? Denn jenen kennen wir.

Der Fremde. Wir haben vorhin gesagt, daß die Beute überhaupt zwiefach wäre, entweder schwebende oder wandelnde Thiere.

Theät. Richtig.

Der Fremde. Von der einen haben wir geredet, so weit sie die schwebenden Wasserthiere betrifft: von den wandelnden Thieren hingegen, als Beute betrachtet, haben wir noch nichts gesagt, ausser daß es vielerley Arten derselben gäbe.

Theät. Ganz richtig.

Der Fremde. Bis so weit gleichen sich der Sophist und Hamenfischer darin, daß sie beyde von der erwerbenden Kunst oder Betriebsamkeit Gebrauch machen.

Theät. Das scheinen sie.

Der Fremde. Sie unterscheiden sich aber durch die Art des Lebendigen, was beyde als Beute suchen. Der eine besucht Meer und Flüsse und Seen, um die darin lebenden Thiere zu fangen. —

Theät. Allerdings.

Der Fremde. Der andere aber gehet aufs Land, und sucht auch seine Flüsse und Seen, die aber von ganz anderer Art sind, solche nähmlich, die eine reiche Jugend in sich halten, um thierische Zöglinge für sich daraus zu fangen.

Theät. Wie verstehst du das?

Der Fremd. Die Jagd auf wandelnde Thiere theilt sich in zwey große Hauptarten.

Theät. Zeige mir, welche?

Der Fremde. Die eine sucht das Zahme, die andere das Wilde.

Theät. Jägt man denn auch zahme Thiere?

Der Fremde. Das wohl, wenn anders der Mensch ein zahmes Thier ist. Setze folgendes und wähle dir daraus. Entweder gibt es gar keine zahme Thiere, oder es gibt dergleichen zwar, nur der Mensch gehört zu den wilden: oder im zweyten Fall, der Mensch ist zwar zahm, aber es gibt keine Jagd auf Menschen. Sage mir nun, welches von beyden scheint dir wahr?

Theät. Ich für meine Person, lieber Freund, glaube eben so wohl, daß wir als Menschen zahm sind, als ich glaube, daß man Jagd auf Menschen mache.

Der Fremde. So wollen wir denn annehmen, daß man Menschen als zahme Thiere auf zweyerley Art in seine Gewalt bekomme.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Zuerst auf eine gewaltsame Weise, wenn man sie raubt und zu Sclaven macht, oder durch Tiranney und kriegerische Unterjochung. Dieß alles zusammen genommen können wir die gewaltthätige Menschenjagd nennen.

Theät. Gut!

Der Fremde. Dann aber kann man auch Menschen in seine Gewalt bringen als Richter und Sachwalter, als Volksredner und freundlicher Schwätzer — alles vermittelst der Uiberredungskunst. Dieser Nahme paßt auf alle, weil sie alle von dieser Kunst Gebrauch machen.

Theät. Richtig.

Der Fremde. Die Uiberredungskunst kann nun auf zweyerley Weise angewandt werden.

Theät. Und auf welche?

Der Fremde. Entweder in besondere Angelegenheiten, oder öffentlich.

Theät. Beydes geschiehet.

Der Fremde. Wenn man nun für sich und zu seinem eigenen Behuf Menschen an sich zu bringen sucht, so thut man dieses entweder, um von ihnen belohnt zu werden, oder, weil man sie beschenken will.

Theät. Das letztere verstehe ich nicht.

Der Fremde. Du scheinst noch nicht zu wissen, was die Liebhaber thun, wenn sie auf Menschen Jagd machen.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Daß sie dieselben beschenken.

Theät. Sehr wahr.

Der Fremde. Es gehört dieß also mit zur Kunst der Liebhaber.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Auf jene Art hingegen, da man belohnt seyn will, sucht man die Menschen entweder als Günstling und angenehmer Gesellschafter, um sich durch leckere Mahlzeiten dafür belohnen zu lassen, welche das einzige sind, was man sucht. — Dieß thun die Schmeichler, deren ganze Kunst, wie jeder weiß, auf Vergnügen und Wollust abzweckt.

Theät. Zuverlässig.

Der Fremde. Oder man gibt sich dafür aus, daß man als Lehrer der Tugend und der er-

habensten Vollkommenheiten die Menschen suche, um sich mit baarem Gelde dafür bezahlen zu lassen.

Verdient diese letztere Art nicht einen eigenen und besondern Nahmen?

Theät. Allerdings.

Der Fremde. Sage mir doch welchen?

Theät. Offenbar paßt die letzte Beschreibung auf Niemand, als den Sophisten? — Wenn wir also Menschen, die so handeln, wie du eben gezeigt hast, Sophisten nennen, so geben wir dieser Klasse den schicklichsten Nahmen, der ihr gegeben werden kann.

Der Fremde. Nun so wären wir denn so weit, nach allen bisherigen Gründen anzunehmen, daß die sophistische Kunst die Kunst sey, junge Leute zu fangen, welche reich und vornehm sind. Denn als Kunst betrachtet, weiß sie an sich zu bringen, zu unterwerfen, sich zu eigen zu machen und aufzujagen: und was ihre Beute betrifft, so sind es belebte Wesen, denen sie nachstellt, wandelnde Geschöpfe, Thiere des festen Landes, zahme Thiere, Menschen, und zwar nicht in ganzen Haufen, sondern hier einer und da einer; ihrer Absicht nach endlich ist sie eine Lohndienerinn, und zwar muß der Lohn, den sie nimmt, in baarem Gelde bestehen, weil sie als eine Bilderinn der Menschheit, wofür sie sich anpreißt, es um nichts geringers thun kann.

Theät. Vortrefflich!

Der Fremde. Wir wollen die Sache noch auf folgende Weise betrachten; denn hier ist von einer Kunst die Rede, die gewiß nicht zu den ge-

meinen gehört, sondern zu den ganz vorzüglichen, die gar viel in sich halten. Denn schon nach dem, was vorhin gesagt worden, läßt sich abnehmen, daß hier noch etwas anders in Betracht komme, als das eben genannte.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Die Kunst etwas an sich zu bringen, wird, wie wir oben gesehen haben, auf zweyerley Weise geübt: entweder durch Jagen oder durch Versetzung, so, daß eine Sache, die dieser besaß, jenem zu Theil wird.

Theät. Richtig.

Der Fremde. Die Versetzung geschieht entweder durch Verschenkung, oder durch Kauf und Verkauf.

Theät. Gut!

Der Fremde. Dieses letzte geschieht wieder auf zweyerley Weise.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Man verkauft entweder Dinge, die man selbst verfertigt hat, und wird dadurch ein Verkäufer seines Eigenen; oder man verkauft fremde Dinge, und setzt also um, oder wird ein Umsetzer.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Als Umsetzer hat man es entweder mit den Einwohnern seines eigenen Orts zu thun, und diesen Theil von Händlern nennt man Schenken, Wirthe, Krämer.

Theät. Gut!

Der Fremde. Oder man ziehet von Ort zu

Ort, kauft hier ein, und verkauft dort wieder: und das ist die Kaufmannschaft.

Theät. Richtig.

Der Fremde. Nun aber gibt es zwey Arten von herumziehenden Kaufleuten. Die eine handelt mit Dingen, die für den Körper sind; die andere hingegen mit solchen, die die Seele braucht: diese letztere setzt eben sowohl das, was sie für Geld eingekauft hat, für bares Geld wieder um.

Theät. Wie verstehst du das?

Der Fremde. Du begreifst vielleicht noch nicht, wie man auch mit Dingen, die die Seele braucht, ein solches Gewerbe treiben könne: denn wegen der ersten Art ist kein Zweifel.

Theät. Eben dies meine ich.

Der Fremde. Denke dir nur alles, was ein Gegenstand der Musen ist. Du weißt ja, daß es Leute gibt, die in Absicht dieser Dinge von einer Stadt zur andern ziehen, um das, was sie hier eingekauft haben, dort wieder anzubringen und zu verkaufen, wie zum Beyspiel Mahler, Tausendkünstler und andere, die in etwas von den mancherley Dingen stark sind, wodurch dem Geiste des Menschen entweder ein kurzweiliges Vergnügen, oder eine ernstliche Nahrung verschafft wird. Wer nun mit solchen Dingen Handel und Gewerbe treibet, den kann man doch wohl mit eben dem Rechte, einen herumziehenden Verkäufer nennen, als wer Speise und Trank zu Markte bringt.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Auch denjenigen, der wissen-

schaftliche Dinge einkauft, und damit von einer Stadt zur andern ziehet, um sie für Geld wieder zu verkaufen?

Theäd. Mit eben dem Rechte.

Der Fremde. Wenn wir nun den einen Zweig dieser Seelenkaufmannschaft mit vollem Rechte den Darstellenden oder Schaustellenden nennen, müssen wir denn nicht dem andern, der nicht weniger lächerlich ist, weil er eben sowohl darauf ausgeht, Dinge zu verkaufen, die ein Gegenstand der Erlernung sind, einen ähnlichen kaufmännischen Nahmen geben?

Theät. Nothwendig.

Der Fremde. Der wissenschaftliche Handel hätte es also theils mit Künsten und Disciplinen, theils mit dem Verkauf der Tugend zu thun; und jeder dieser beyden Zweige muß einen besondern Nahmen haben.

Theät. Offenbar.

Der Fremde. Für jene paßt der Nahme Kunsthandel: für diese hingegen mußt du selbst einen Nahmen erfinden.

Theät. Wer hier den rechten Nahmen treffen will, kann keinen andern wählen, als den Nahmen des Sophisten, der uns beschäftiget.

Der Fremde. Gewiß keinen andern.

Wir können also die ganze Sache kurz so fassen, daß wir sagen, die sophistische Kunst sey, ein Zweig des wissenschaftlichen Handels, in so fern dieser mit dem Kauf und Verkauf solcher Dinge zu thun hat, die für den Geist sind: überhaupt gehört er zur Klasse der Menschen, die an sich brin-

gen, und zwar insbesondere als umsetzende Kaufleute, die von einem Orte zum andern ziehen und Waaren feil haben.

Theät. Allerdings.

Der Fremde. Allein du wirst finden, daß er noch etwas Drittes sey.

Wenn jemand blos an seinem Orte bleibt, und unter dem Vorsatze, seinen Unterhalt zu gewinnen, daselbst handelt, es sey nun, daß er Dinge verkauft, die er selbst eingekauft hat, oder solche, die er selbst gemacht hat; so paßt auch auf diesen kein anderer Nahme, als der des Sophisten.

Theät. Gewiß nicht.

Der Fremde. Der Sophist gehört also zur Klasse der Menschen, die an sich bringen, und zwar durch Umsetzung solcher Dinge, die sie selbst eingekauft haben, und dabey ihren eigenen Ort nicht verlassen.

Wer also Künste und Wissenschaften auf die Weise im Kleinen absetzt, und an die Einwohner seines Orts verkauft, es sey nun als Mäkler fremder Waaren, oder als Verkäufer seiner eigenen Erfindungen, den wirst du allezeit einen Sophisten nennen.

Theät. Man kann nicht anders, wenn man dem Bisherigen folgen will.

Der Fremde. Wir wollen einmahl sehen, ob nicht auch folgende Vergleichung bey dem Sophisten, den wir jetzt nach allen Verhältnissen zu betrachten haben, angebracht werden kann.

Theät. Welche meinst du?

Der Fremde. Eine Art, etwas an sich zu bringen, ist, wie wir oben gesehen haben, der Kampf.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremde. Es wird gut seyn, wenn wir die beyden Handlungen unterscheiden, die zu jedem Kampfe gehören.

Theät. Und welche sind diese?

Der Fremde. Von der einen Seite Streit, von der andern Widerstreit.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Wenn nun Körper auf Körper losstreiten, so nennt man dieses gemeiniglich und ganz füglich Gewaltthätigkeit.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Wenn man aber durch Reden die Reden des andern bestreitet, wie willst du, Theätet, dieses anders nennen als Wortzwist?

Theät. Nicht anders.

Der Fremde. Was aber den Zwist in Worten betrifft, so muß man sich diesen auf zweyerley Art gedenken.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Entweder bestreitet man durch lange und ausführliche Reden, die ausführlichen Reden anderer, wie bey öffentlichen Gerichtshändeln der Fall ist, wo über Recht und Unrecht gefochten wird.

Theät. Allerdings.

Der Fremde. Oder es sind Privatpersonen, die durch lauter einzelne Fragen und Erwiederungen über eine gewisse Sache gegen einander

disputiren, und hier gilt eigentlicher Widerspruch, wenigstens wüßte ich dieser Art des Zwists keinen schicklichern Nahmen zu geben.

Theät. Ich auch nicht.

Der Fremde. Dieser Widerspruch nun äussert sich entweder in den gewöhnlichen Fällen des Lebens, unter allerley Menschen, und über allerley Dinge, und zwar so, daß dabey gar keine Kunst angewandt wird: freylich eine eigene Art, der aber die Alten keinen besondern Nahmen gegeben haben, und auch wir wollen ihr keinen geben.

Theät. Du hast Recht.

Der Fremde. Zumahl er so mancherley Dinge betrifft, die sehr ins Kleine gehen. Oder es ist ein künstlicher Wortstreit, der nicht alles und jedes, sondern Recht und Unrecht, oder was sonst wichtig ist, zum Gegenstande hat: und diesen pflegt man Dispüte, gelehrten Hader oder Schulgezänk zu nennen, nicht wahr?

Theät. Wie sollte man anders?

Der Fremde. Durch solche Dispüten oder Schulgezänke verliert man entweder sein Geld, oder man macht Geld.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremde. Wir müssen sehen, wie wir beyde Arten benennen wollen.

Theat. Das müssen wir.

Der Fremde. Ich glaube, wenn jemand aus bloßem Vergnügen demselben ergeben ist, so, daß er seine häuslichen Angelegenheiten dabey ganz verabsäumt, und durch seine Reden dem größten

Theile derer, die ihn anhören, lästig wird; so kann man ihm, glaube ich, keinen andern Nahmen geben, als den eines müssigen Schwätzers.

Theät. So nennt man diese Leute ja auch.

Der Fremde. Das Gegentheil gilt von dem, der durch seine Dispüten und Zänkereyen Geld schneidet; diesen suche du nun für deinen Theil zu benennen.

Theät. Wie könnte einer einen bessern Nahmen ausfündig machen, den er ihm gäbe, als wenn er ihn Sophist nennt? Der wunderbare Mann, der nun schon in der vierten Gestalt auftritt, und von erst an unser Augenmerk war?

Der Fremde. So sehen wir den abermahls, daß der Sophist einer von denen sey, die Geld machen vermittelst der Kunst des Zanks, des Widerspruchs, des Wortzwists, der Bestreitung, des Kampfs, der Erwerbung.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Du siehest also, daß man den Sophisten mit Recht ein vielseitiges und vielgewandtes Thier nennen kann, welches, wie man im Sprichworte sagt, nicht nur mit einer Hand gefaßt werden darf.

Theät. Also mit beyden!

Der Fremde. Ja wohl mit beyden, und zwar nach unserem beßten Vermögen.

Ausser dem Bisherigen kann uns noch folgendes auf die rechte Spur desselben führen.

Sage mir nähmlich, gibt es nicht gewisse Wörter, womit Sklavenverrichtungen bezeichnet werden?

Theät. Deren gibt es viele: ich muß aber wissen, welche unter diesen vielen du meinst.

Der Fremde. Etwa diese, wenn man z. B. sagt, durchseigen, aussichten, durch einander mischen, auslesen.

Theät. Die gehören hieher.

Der Fremde. Auch wenn man sagt, durchhebeln, abziehen, kämmen und eine Menge anderer, die bey Künsten und Handarbeiten vorkommen.

Theät. Was willst du denn durch alle diese Ausdrücke erklären, und worauf gehet deine Absicht, warum du sie zu Beyspielen wählst?

Der Fremde. Insgesammt beziehen sie sich auf den allgemeinen Begriff der Absonderung.

Theät. Das thun sie.

Der Fremde. Sie können folglich zur Bezeichnung einer und derselben Kunst gebraucht werden. —

Theät. Und welcher?

Der Fremde. Der Diakritik oder Unterscheidungs- und Absonderungskunst.

Theät. Gut!

Der Fremde. Denke, ob wir nicht zwey Arten derselben betrachten können.

Theät. Diese Untersuchung kommt zu geschwind, als daß ich mich sogleich darin finden könnte.

Der Fremde. Bey allen genannten Absonderungen beziehen sich einige auf die Scheidung des Schlechtern vom Bessern, andere auf die des

Aehnlichen vom Aehnlichen. Dieß sind die beyden Arten.

Theät. Nun das folgt aus dem, was gesagt worden.

Der Fremde. Für die letztgenannte Art weiß ich keinen besondern Nahmen; für die erste aber, welche das Bessere vom Schlechtern scheidet, welches als Auswurf zurückbleibt, weiß ich einen.

Theät. Sage ihn.

Der Fremde. Jede Absonderung dieser Art wird, wie ich glaube, von allen Reinigung genannt.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremde. Muß aber nicht jeder sehen, daß diese Reinigung wiederum zwiefach sey?

Theät. Vielleicht wohl, wenn man sich Zeit genug nimmt, darüber nachzudenken: ich für meine Person hingegen sehe noch nicht, wie Reinigung und Reinigung verschieden seyn könnte.

Der Fremde. Es gibt vielerley Reinigungen, die sich auf körperliche Dinge beziehen, und diese könnte man füglich mit einem einzigen Nahmen belegen.

Theät. Welche Reinigungen und welcher Nahme?

Der Fremde. Die verschiedenen Reinigungen in Absicht auf körperliche Dinge beziehen sich theils auf thierische oder belebte Körper, die sie entweder von innen reinigen durch die Gymnastik und Arzeneykunst, oder von außen durch Bäder und dergleichen gemeine Mittel; theils auf leblose

Dinge, welche durch die Sorgfalt der Walker und anderer, welche für die Reinlichkeit und den Schmuck arbeiten, gesäubert werden. Weil nun diese Säuberungen so mannigfaltig sind und so sehr ins Kleine gehen, so hat man auch vielerley zum Theil seltsame Nahmen dafür.

Theät. Das wohl!

Der Fremd. Allerdings! Theätet. Allein nach der logischen Art zu denken, wonach man blos die Aehnlichkeiten und Verwandtschaften der Dinge in Betracht ziehet, siehet man nicht auf den größern oder geringern Nutzen, wodurch sich z. B. die Reinigung vermittelst der Arzeney von derjenigen unterscheidet, die durch bloße Säuberungen von außen vermittelst eines Schwamms und anderer anziehender Mittel geschiehet, so daß es hier gar keinen Unterschied macht, ob jene an sich wichtiger sey und nöthigere Bedürfniße befriedige, als diese: denn diese, die logische Methode nähmlich, siehet nur auf das, wodurch alle Künste unter einander verwandt oder nicht verwandt sind, und sucht daraus den Begriff von der Sache als Sache zu bilden; daher sie auch alle diese Künste in so fern gleich schätzt, und in Rücksicht auf die bloße Aehnlichkeit oder Verwandtschaft derselben die eine weder für würdiger noch für lächerlicher hält, als die andere. Es mag z. B. jemand nach den Regeln der kriegerischen Jagdkunst ein Wild auftreiben oder eine Laus erhaschen, so ist das Eine nicht edler als das Andere, sondern läuft, in diesem Betracht, auf Eins hinaus, das Geschäft des Jagens.

Wenn du also vorhin nach dem Nahmen fragtest, wodurch alle jene Verrichtungen, ich meine die körperlichen Reinigungen, sie mögen lebendige oder leblose Dinge betreffen, bezeichnet werden könnten; so wird es einerley seyn, ob dieser Nahme, den wir der Sache geben, schön oder unedel laute, wenn er nur den Unterschied der körperlichen Reinigungen von denen, die die Seele zum Gegenstande haben, deutlich ausdrückt, und jene zusammen in sich faßt.

Was aber die Reinigung des Geistes betrifft, so werden wir diese leicht von allen übrigen unterscheiden, wenn wir nur ihre Absicht gehörig einsehen.

Theät. Ich glaube sie einzusehen, und gebe zu, daß es zwey Arten von Reinigung gebe, wovon die eine den Geist zum Gegenstande hat, und von der körperlichen ganz verschieden ist

Der Fremde. Vortrefflich! Nun höre mich noch weiter, da ich das Gesagte wiederum in zwey Hälften theilen will.

Theät. Ich werde mit dir theilen, wohin du mich auch führtst.

Der Fremde. Tugend und Laster unterscheiden sich doch in der Seele?

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Nun war, dem Obigen zufolge, Reinigung so viel als Absonderung des Einen vom andern: so daß das Beßere zurück bleibt, und das Schlechtere ausgeworfen wird.

Theät. Das war es.

Der Fremde. Wegschaffung des Lasters

oder Bösen wird also mit Recht Reinigung der Seele genannt werden können?

Theät. O ja!

Der Fremde. Es gibt aber, in Absicht auf die Seele, zwey Arten des Bösen.

Theät. Welche?

Der Fremde. Die für die Seele das sind, was Krankheit auf der einen Seite und Häßlichkeit auf der andern für den Körper sind.

Theät. Das erkläre mir näher.

Der Fremde. Du dachtest vielleicht noch nicht, daß Krankheit und Aufruhr einerley sind.

Theät. Auch hierauf weiß ich nichts zu antworten.

Der Fremde. Denkst du dir bey Aufruhr etwas anders, als Abweichung von der natürlichen Eintracht, die von Verdorbenheit herrührt?

Theät. Nichts anders.

Der Fremde. Unter Häßlichkeit etwas anders, als von regellosen Abweichungen herrührende Mißgestalt der Dinge, die zusammen ein Ganzes ausmachen sollten?

Theät. Gar nichts anders.

Der Fremde. Wie nun? sehen wir nicht, daß in der Seele derer, die ein verdorbenes Gemüth haben, ein ewiger Streit ist zwischen Meinungen und Begierden, Heftigkeit und Lüsten, Vorstellungen und Kümmernissen?

Theät. Gar sehr.

Der Fremde. Und doch sollten diese Kräfte, ihrer Verwandschaft wegen, alle in Harmonie und Freundschaft stehen.

Theät. Das sollten sie freylich!

Der Fremde. Die Verdorbenheit des Gemüths können wir also mit Recht Aufruhr und Krankheit der Seele nennen.

Theät. Mit vollkommnem Recht.

Der Fremde. Ferner: wenn Dinge die sich bewegen können, ein gewisses Ziel vor sich haben, das sie zu erreichen suchen, aber bey jedem Versuche, den sie machen, vorbeyfahren und das Ziel verfehlen, kann man denn sagen, daß sie dieses thun, zufolge ihrer wohlabgemessenen Zielmäßigkeit, oder vielmehr ungemessenen Zielloſigkeit?

Theät. Ohne Zweifel zufolge des letztern.

Der Fremde. Nun wissen wir doch, daß wenn die Seele irret, worin es auch sey, dieses ganz wider ihren Willen geschiehet.

Theät. Ja wohl!

Der Fremde. Denn irren heißt bey einer Seele nichts anders, als durch falsche Annahme dem Ziele der Wahrheit, nach welchem sie strebt, vorbey fahren, und Wahn treffen.

Theät. O freylich!

Der Fremde. Man kann daher eine Seele, die Irrthum und Wahn hegt, eine mißgebildete und ungemessene oder zielloſe nennen.

Theät. Das scheint.

Der Fremde. Diesem nach gäbe es also, wie es scheint, zwey unterschiedene Uibel in der Seele, wovon das eine offenbar das ist, was von uns Krankheit derselben, gemeiniglich aber ihre Bösartigkeit genannt wird.

Theät. Richtig.

Der Fremde. Das andere hingegen, welches blos in der Seele entsteht, nennt man zwar Unwissenheit und Irrigkeit, will es aber nicht für Bosheit und Argheit gehalten wissen.

Theät. Ich sehe nun offenbar und gebe zu, woran ich so eben noch zweifelte, daß es eine zweyfache Art von Verdorbenheit der Seele gebe: Feigheit, Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit und alles, was dahin zu rechnen, gehört zu dem, was wir Krankheit der Seele nennen; was hingegen den Zustand der vielfachen und mannigfaltigen Unwissenheit und Irrigkeit betrifft, so ist diese einerley mit Häßlichkeit oder Mißbildung.

Der Fremde. In Absicht auf den Körper hat man für diese beyden Krankheiten zwey besondere Künste gefunden.

Theät. Welche sind diese beyden?

Der Fremde. Gegen Mißbildung oder Uibelstand die Gymnastik und die Heilkunst gegen Krankheit.

Theät. Das scheint wohl.

Der Fremde. Gegen Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit beweißt, sich unter allen Künsten am füglichsten und treffendsten die richterliche Ahndung oder Züchtigung.

Theät. Das soll wohl, wenigstens glauben es die Menschen.

Der Fremde. Wie aber in Absicht des zweyten? kann es gegen das gesammte Uibel der Unwissenheit und Irrigkeit wohl ein treffenderes Mittel geben, als die Belehrung und Unterricht?

Theät. Gewiß nicht.

Der Fremde. Sollen wir aber nur eine einzige Art des Unterrichts annehmen, oder mehrere? Denke einmahl nach, ob nicht etwa zwey Hauptarten davon wirklich vorhanden sind?

Theät. Ich sinne nach.

Der Fremde. Ich denke, wir erkennen sie am leichtesten auf folgende Weise.

Theät. Auf welche?

Der Fremde. Wenn wir zusehen, ob sich nicht etwa die Unwissenheit oder Irrigkeit der Seele in zwey Hälften theilen lasse. Denn wenn dieses geschehen kann, so muß nothwendig auch der Unterricht sich zweyfach theilen lassen, damit jede Hälfte des Mittels einer andern Hälfte des Gegenstandes, worauf sie wirken soll, entspreche.

Theät. Hast du denn auf die Weise schon alles, was du suchtest?

Der Fremde. Was die Unwissenheit betrifft, so stellt sich mir eine ganz besondere Art derselben dar, die sich durch ihre Größe und Schwere so sehr auszeichnet, daß sie alle andere überwiegt.

Theät. Welche denn?

Der Fremde. Wenn einer Einsicht wovon zu haben glaubt, wovon er nichts einsiehet. Gerade diese Art der Unwissenheit scheint die Mutter alles Wahns und aller Irrthümer des Verstandes zu seyn.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremde. Und gerade dieser Art von Unwissenheit, glaube ich, kommt der Nahme Unbelehrsamkeit allein zu.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Wie sollen wir nun den Theil

der Belehrung nennen, der diese Art von Unwissenheit zu entfernen bestimmt ist?

Theät. Wie ich glaube, lieber Freund, haben wir das Eine sonst wohl Anweisung zu den practischen Künsten, das Andere aber, wovon hier die Rede ist, Unterricht und Lehre zur Menschenbildung genannt.

Der Fremde. So nennen es fast alle Griechen, Theätet.

Wir müssen indessen auch noch dieses in Uiberlegung nehmen, ob nun alles schon so weit getheilt ist, als es sich theilen läßt; oder ob noch gewisse Eintheilungen Statt finden, die ihre eigene Nahmen haben müssen?

Theät. Das müssen wir.

Der Fremde. Wie mir scheint, findet hier noch allerdings eine Theilung Statt.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Es gibt zwey Wege, auf welchen der Unterricht durch wörtliche Belehrung geschehen kann; der eine scheint etwas rauh, der andere eben und leicht.

Theät. Was verstehst du denn unter jedem dieser beyden Wege?

Der Fremde. Unter jenem die alte väterliche Weise, nach welcher weiland die Väter gegen ihre Kinder hauptsächlich verfuhren, und deren sich auch noch jetzt viele bedienen, da man nähmlich die Vergehungen der Kinder, je nachdem sie sind, theils durch strengere, theils durch sanftere Vorwürfe ahndet.

Daher man alles, was dahin gehört, mit einem Worte ganz füglich Zurechtweisung oder Warnung nennen kann.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremde. Dagegen glauben nun einige, durch genaueres Nachdenken, die Entdeckung gemacht zu haben, daß jede Unwissenheit, wobey sich zugleich Unbelehrsamkeit äußert, ihren Grund nicht im Willen des Menschen habe, indem kein Mensch, wie sie sagen, der sich für weise halte, je den Willen haben könne, das erst noch zu lernen, worin er schon Meister zu seyn glaube; und daß folglich die Art von Unterweisung, die bloß Ermahnung oder Zurechtweisung ist, für die wahre Menschenbildung, ohngeachtet aller angewandten Mühe, doch nur wenig fruchte.

Theät. Darin haben sie wohl nicht ganz Unrecht.

Der Fremde. Sie nehmen daher zur Vertreibung jenes Eigendünkels eine andere Wendung.

Theät. Welche denn?

Der Fremde. Sie fragen denjenigen näher aus, der von einer Sache wunder was! zu sagen glaubt, und doch nichts sagt: alsdann stellen sie eine genaue Prüfung der Meinungen dieser Irrenden an, und nachdem sie die einzelnen Behauptungen vergleichungsweise neben einander gestellt haben, ziehen sie allgemeine Schlüsse und Folgerungen daraus; und wenn dieses geschehen ist, so zeigen sie endlich, daß jene Behauptungen von denselben Dingen, in denselben Beziehungen

und in derselben Rücksicht mit sich selbst im Widerspruche stehen.

Diejenigen nun, welche auf die Weise betroffen werden, schämen sich vor sich selbst und werden desto nachgibiger und milder gegen andere; und durch diesen Weg kommen sie endlich dahin, daß sie ihren großen und schweren ganz unduldsamen Eigendünkel fahren laßen, und auf eine Art frey werden, die an sich die angenehmste ist, von der man hören kann, und von der daurendsten Wirkung für ihren Mann.

In Absicht dieser Reinigung, mein Sohn, hegen diejenigen, welche sie bewirken, gleiche Grundsätze mit den leiblichen Aerzten.

Denn wie diese der Meinung sind, daß ein kranker Leib die ihm dargebothene Nahrung nicht eher recht genießen könne, bis dasjenige aus ihm weggeschafft worden, was diesen Genuß hindert: eben so denken jene, in Absicht auf die Seele, daß nähmlich die ihr als Nahrung dargebothene Kenntnisse nicht eher von Nutzen für sie seyn werden, als bis sie jemand durch Uiberweisung (wenn der Mensch nähmlich von der Art ist, daß er sich überweisen lassen kann und will) zur schaamvollen Erkenntniß ihrer selbst gebracht, und durch Wegnehmung der falschen Meinungen, die den Genuß der wahren Erkenntniß hinderten, sie gereinigt hat, so daß sie nun glaubt, sie wisse bloß das, was sie weiß und weiter nichts.

Theät. Gewiß die beßte und besonneuste Gemüthsfassung, worin ein Mensch je seyn kann!

Der Fremde. Diesem allen zufolge, mein

lieber Theätet, müssen wir daher auch urtheilen, daß beschämende Uiberwelsung unter allen Reinigungen die stärkste und allereigentlichste sey; und daß hingegen der noch Unüberwiesene, d. i. der noch nicht zur schaamvollen Erkenntniß seiner selbst gekommene, wäre er auch der große König (der Perser) selbst, gerade in den wichtigsten Dingen noch ungereinigt sey; ungezogen und häßlich oder mißgebildet in Absicht auf das, worin jeder, der wahrhaft glücklich werden will, der Reinste und Schönste seyn sollte und seyn muß.

Theät. Ohne allen Zweifel.

Der Fremde. Wie nun? gibt es Menschen, die diese Kunst üben? Daß die Sophisten es thun, wage ich kaum zu sagen.

Theät. Warum das?

Der Fremde. Und ihnen kein größeres Verdienst beyzumessen, als ihnen zukommt.

Theät. Indessen scheint das Gesagte doch einem gewissen Manne dieser Art ähnlich.

Der Fremde. Auch dem Hunde der Wolf, das Wüthendste dem Zahmsten. Gerade in diesem Punkte des Aehnlichen muß man sich am sorgfältigsten hüthen. Er gleicht einem Boden, auf dem man selten sichere Tritte thut. Doch wir wollen es gelten lassen. Denn wer sich gehörig in Acht nimmt, der wird, glaube ich, so leicht nicht in den Fall kommen, über kleine Angrenzungen verlegen zu seyn.

Theät. Das kann man wohl annehmen.

Der Fremde. Zur Unterscheidungskunst gehört also die reinigende; zur reinigenden die See-

lenreinigung als ein besonderer Theil; zu dieser die unterweisende; zur unterweisenden die Menschenbildende; zur Menschenbildenden die jede falsch eingebildete Weisheit in ihrer Nichtigkeit darstellende Uiberweisung, welche wir nach dem, was bis jetzt gezeigt worden, für nichts anders erklären wollen, als für die Kunst eines wahren Sophisten von edler Abkunft.

Theät. Gut! Da aber bisher so vieles gezeigt worden, so sehe ich noch nicht, was man darunter als den eigenthümlichen und wahrhaften Charakter des Sophisten anzunehmen habe.

Der Fremde. Deine Unentschlossenheit, mein Lieber, hat guten Grund.

Aber auch selbst der Sophist wird, wie ich glaube, nunmehro verlegen seyn müssen, wie er glücklich hindurch kommen wolle, ohne von uns gefaßt zu werden. Denn das Sprichwort sagt mit Recht: „Allem zu entgehen, ist schwer.“ Und gerade jetzt müssen wir ihm vor allen Dingen beykommen suchen.

Theät. Das meine ich auch.

Der Fremde. Doch laß uns erst einen Augenblick still stehen, um wieder zu Odem zu kommen, und indem wir uns erhohlen, bey uns selbst über seinen Charakter nachdenken!

Nun wohlan! wir wollen einmahl sehen, in wie vielerley Gestalten der Sophist sich uns bereits dargestellt hat. Zuerst, glaube ich, trafen wir ihn als einen Mann, der Jagd macht auf reiche Jünglinge, um von denselben belohnt zu werden.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Zweytens als einen Herumzieher, der mit Künsten und Wissenschaften handelt.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Erkannten wir in ihm drittens nicht auch einen Mäkeler eben dieser Seelenwaaren?

Theät. Allerdings! und zwar viertens auch als einen solchen, der seine eigene Sachen absetzt.

Der Fremde. Du hast gut behalten! Ich will das weitere versuchen.

Fünftens bewies er sich uns als einen Kämpfer in der Rede, der besonders in der Kunst, durch Worte zu streiten, erfahren war.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Was nun den sechsten seiner Charaktere betrifft, so könnte dieser noch wohl zweifelhaft scheinen; indessen wollen wir ihm denselben nicht streitig machen, sondern annehmen, daß er ein Reiniger der Seele sey, und dieselbe von Meinungen befreye, welche keine wissenschaftliche Belehrungen zulassen.

Theät. Ich bin es völlig zufrieden.

Der Fremde. Merkst du aber auch wohl, wenn jemand das Ansehen hat, im Besitz vieler Wissenschaften zu seyn, und doch nur nach dem Nahmen einer einzigen Kunst benannt wird, daß man alsdann keine wahre Idee von ihm hat, sondern indem man eine gewisse Kunst auf die Weise nimmt, offenbar außer Stande ist, dasjenige dabey recht einzusehen, worauf alle jene Wissenschaften sich beziehen; und eben deßwegen auch nicht mit einem, sondern mit vielen Nahmen denjenigen

belegt, den man sich als im Besitz vieler Wissenschaften denkt?

Theät. Dieß scheint allerdings so der Fall zu seyn.

Der Fremde. Damit uns nun, aus Mangel an Aufmerksamkeit und gehöriger Unterscheidungskunst, bey unserer Untersuchung nicht eben dieses begegne; so wollen wir lieber aus dem Vielen, was bisher über den Sophisten gesagt worden, ein Einziges ausheben, um dasselbe vorerst genauer zu betrachten.

Hierunter schien mir nur Eins ganz vorzüglich den Charakter des Sophisten anzudeuten.

Theät. welches?

Der Fremde. Wir sagten doch, daß er die Kunst des Widerspruchs verstehe?

Theät. Richtig!

Der Fremde. Auch daß er andere eben dieses lehre?

Theät. Freylich!

Der Fremde. So müssen wir denn sehen, was es eigentlich sey, worin diese Leute, ihrem eigenen Vorgeben nach, auch andere zu Widersprechern machen. Diese Untersuchung wollen wir nun auf folgende Weise anfangen.

Ich frage nähmlich, sind es jene göttlichen Dinge, wovon der große Haufe nichts siehet, in Rücksicht auf welche sie ihre Zöglinge in den Stand setzen, sich als Widersprecher zu beweisen?

Theät. Ja, in Absicht auf diese, wie man sagt.

Der Fremde. Auch in Absicht alles dessen, was am Himmel und auf Erden den Augen der Menschen sichtbar ist, und was dahin gehört?

Theät. Welches meinst du insbesondere?

Der Fremde. So oft in ihren philosophischen Unterredungen über das Wesen und Entstehen der Dinge im Ganzen genommen etwas vorgebracht wird, sehen wir denn nicht, daß sie sowohl selbst Meister des Widerspruchs sind, als auch andere diese Kunstfertigkeit lehren?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Und was Gesetze und allgemeine Staatsverwaltungen betrifft, geben sie sich nicht ebenfalls dafür aus, auch in Absicht dieser Dinge Menschen zu bilden, mit denen schwer auszukommen ist *)?

Theät. Man kann nie mit ihnen zu thun haben, ohne daß sie sich in dieser Qualität ankündigen.

Der Fremde. Ja wie man auch die Meister aller und jeder Künste durch Widersprüche in die Enge treiben könne, darüber gibt es allgemein bekannte Schriften, woraus jeder, der Lust hat, sich unterrichten kann.

Theät. Du scheinst auf das zu zielen, was Protagoras von den Kampfübungen und andern Kunsten geschrieben hat.

Der Fremde. Ja auch von vielen andern Dingen, beßter Mann.

Hienach schiene denn die Kunst des Wider-

*) αμφισβητικης.

spruchs überhaupt das hinreichende Vermögen oder die Fertigkeit alles und jedes zu bezanken und in Anspruch zu nehmen.

Theät. Sie scheint allerdings nicht außer ihrem Gehieth lassen zu wollen.

Der Fremde. Aber, bey den Göttern! ich frage dich, mein Sohn, hältst du dieses für möglich?

Vielleicht siehest du die Möglichkeit, den ihr jungen Leute sehet schärfer, meine alten Augen sind zu blöde.

Theät. Was meinst du denn? und worauf zielst du eigentlich? Denn ich verstehe deine letzte Frage noch nicht.

Der Fremde. Ich frage, ob es möglich ist, daß ein Mensch alles wisse?

Theät. O wie glückliche Geschöpfe, lieber Fleund, wären wir dann!

Der Fremde. Wenn das nun nicht, wie kann denn jemand, der eine Sache nicht versteht, demjenigen mit Grund und Fug widersprechen, der sie versteht?

Theät. Auf keine Weise.

Der Fremde. Aber wo bliebe denn das Wunder des sophistischen Vermögens?

Theät. In Absicht wessen?

Der Fremde. Daß sie ihren Zöglingen die Meinung von sich beybringen, sie wären in jedem Betracht die Weisesten unter allen Weisen?

Denn so viel siehet man doch, wenn sie weder recht widersprechen könnten, noch jenen es zu können schienen, ja wenn sie, indem sie es schei-

nen, als Widersprecher nicht auch das Ansehen hätten, klüger zu seyn, als denen sie widerspre=chen: so würden sie ja, um mich deines eigenen Ausdrucks zu bedienen, bald gute Feyer haben, und keiner mehr Lust bekommen, sich für vieles Geld in dieser großen Kunst von ihnen unterrich=ten zu lassen.

Theät. Man würde ihnen freylich gute Feyer lassen.

Der Fremde. Nun aber werden sie gesucht.

Theät. Und zwar sehr!

Der Fremde. Darum, glaube ich, weil man sie für Kenner hält in dem, worin sie wi=dersprechen.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Und zwar erstreckt sich ihr Widerspruch auf Alles? nicht wahr?

Theät. Ja!

Der Fremde. Sie scheinen also ihren Lehr=lingen Alles zu verstehen.

Theät. Wie anders?

Der Fremde. Und thun es doch nicht, weil dieses unmöglich ist, wie wir gesehen haben.

Theät. Offenbar unmöglich!

Der Fremde. Offenbar ist also die Wissen=schaft, die der Sophist von allen Dingen haben soll, eine vermeinte und keine wahre Wissenschaft.

Theät. In jedem Betracht: und was du eben gesagt hast, trifft sie so sehr, als etwas treffen kann.

Der Fremde. Mögen wir noch ein anderes Beyspiel nehmen, wodurch eben dieses noch deut=licher gezeigt wird?

Theät. Welches?

Der Fremde. Dieses. Merke aber wohl auf meine Fragen, damit du treffend antwortest.

Theät. Mich verlangt schon.

Der Fremde. Wenn jemand erklärte; er verstehe — ich will nicht sagen über Alles zu reden oder zu widersprechen, sondern durch eine einzige Kunst Alles zu machen und auszuarbeiten.

Theät. Was verstehst du unter Alles?

Der Fremde. Nun du stokst gleich beym Anfange meiner Fragen, da du nicht zu wissen scheinst, was ich mit Alles sagen will.

Theät. Daß weiß ich in der That nicht.

Der Fremde. So wisse denn, daß ich unter „Alles" auch dich und mich begreife; ja nicht blos dich und mich oder die Menschen überhaupt, sondern auch alle Thiere und Bäume.

Theät. Wie meinst du das?

Der Fremde. Ich meine, wenn jemand vorgäbe, er könne mich und dich und alle Dinge, die die Natur hervorbringt, machen.

Theät. In wie fern, machen? Denn an Hervorbringungen, wie sie durch den Fleiß des Landsmanns bewirkt werden, kannst du nicht denken, weil du von einem solchen redest, der auch lebendige Geschöpfe machen soll.

Der Fremde. Das thue ich: und zwar nicht blos thierische Geschöpfe, sondern auch Erde und Meer und Himmel und Götter und alles was Nahmen und Daseyn hat.

Noch mehr! er macht alles dieses nicht nur

schnell=

schnellweg, sondern verkauft auch zugleich mit seiner Kunst alle diese Dinge für wenig Geld.

Theät. Du spielst.

Der Fremde. Nun? würdest du nicht glauben, daß derjenige eben sowohl spiele, welcher von sich behauptete, er wisse Alles, und könne auch jeden andern in kurzer Zeit und für wenig Geld so weit bringen, daß er Alles wisse?

Theät. Ja wohl!

Der Fremde. Weißt du ein künstlicheres und zugleich angenehmeres Spiel, als die Nachahmung?

Theät. Gar nicht! Denn der Begriff der Nachahmung befaßt Alles in Einem, und enthält einen ganzen Reichthum von Mannigfaltigkeiten.

Der Fremde. Sollten wir nun nicht glauben, daß der, welcher sich anheischig macht, vermöge einer einzigen Kunst Alles machen zu können, eigentlich darauf ziele, daß er als Mahler im Stande sey, von allen Dingen Bilder zu entwerfen, die mit den Dingen selbst gleiche Nahmen führen, wodurch er denn unerfahrne Jünglinge und Kinder, denen er diese Abbildungen in einer gewissen Ferne zeigte, täuschen könnte, sie für natürliche Gegenstände zu halten, so daß er in diesem Verstande das hinreichendste Vermögen hätte, alles was er nur wollte, als wirklich darzustellen?

Theät. Das scheint völlig gegründet.

Der Fremde. Und sollte es nun in Absicht dessen, was jemand durch Reden vermag, nicht eben sowohl eine Kunst dieser Art geben? oder sollte gar Niemand im Stande seyn, junge Leute, und

alle, die noch weit von der Wahrheit der Dinge entfernt sind, vermöge der Zauberkraft gewisser Reden, die für ihre Ohren eben das wären, was jene Abbildungen für das Auge waren, in so fern zu täuschen, daß er ihnen gewisse Wortbilder von allen Dingen vorhielte, und sich dadurch das Ansehen verschaffte, als rede er die Wahrheit der Dinge selbst, und sey folglich als Redender auch der Weiseste aller Menschen in jedem Betracht?

Theät. Ich wüßte nicht, warum es nicht auch eine zweyte Kunst dieser Art geben könnte?

Der Fremde. Dagegen aber kann es auch nicht anders sey, mein Theätet, als daß viele von denen, die in ihrer Jugend solche Zuhörer gewesen, nachmahls, wenn sie zu mehrern Jahren und reiferem Alter gekommen sind, und mit der Natur der Diuge näher bekannt werden, ja selbst durch die Erfahrungen ihres Lebens gezwungen werden, die eigentliche Wahrheit dessen, was ist und geschiehet, mit klaren Augen zu sehen, ihre vormahls gehabten Meinungen mit ganz andern vertauschen, und nun für klein und gering halten, was ihnen ehemahls so groß und wichtig schien, und für schwer, was sie sonst so leicht dünkte: mit einem Worte, daß sie durch das, was sie im wirklichen Leben erfahren haben, dahin gebracht werden, überhaupt von Allem das Gegentheil zu glauben, von dem, was sie sich ehemahls, da sie noch in bloßen Worten lebten, eingebildet hatten.

Theät. Das mag wohl seyn, so weit ich junger Mensch hierüber urtheilen kann, der ich selbst noch

zu denen gehöre, die noch weit von der Wahrheit der Dinge entfernt sind?

Der Fremde. Nun wir alle, so viel unserer hier sind, wollen dich, noch ohne jene Erfahrungen bereits gemacht zu haben, der Wahrheit so nahe als möglich bringen, und hiemit sogleich anfangen.

Sage mir also zuerst, scheint es dir schon völlig ausgemacht, daß der Sophist nur zur Klasse der Täuscher gehöre, in so fern er die Dinge nur nachahmt; oder könnte noch die Frage seyn, ob er vielleicht nicht wirklich die wahre Wissenschaft von alle demjenigen hätte, worüber er so mächtig widersprechen kann?

Theät. Wie könnte jemand das noch glauben, lieber Freund? Nach dem Bisherigen zu urtheilen, scheint mir vielmehr ganz deutlich zu erhellen, daß der Sophist einer von denen sey, die das große Spiel der allgemeinen Nachahmung verstehen, wie du sie vorhin beschrieben hast.

Der Fremde. Also ein Zauberer und Nachahmer wird er seyn müssen.

Theät. Was anders?

Der Fremde. Wenn das ist, so müssen wir alles anwenden, um unsere Beute nicht wieder fahren zu lassen.

Dieß wäre nähmlich so zu sagen ein Netz der Vernunft, worin wir den Sophisten gefangen hielten, dem er nicht mehr würde entwischen können. —

Theät. Wie meinst du das?

Der Fremde. Ich meine, daß wir ihn ertappt haben als einen aus der Klasse derer, die durch täuschende Zauberkraft Wunderdinge vermögen.

Theät. Das glaub' ich ebenfalls von ihm.

Der Fremde. Wir haben es daher für nöthig gehalten, die Bildermachende Kunst so geschwind als möglich in alle ihre Gänge zu theilen; und indem wir uns in alle Feinheiten derselben einlassen, den Sophisten, wenn er uns anders dann nicht schon entgangen ist, nach dem Geheiß jenes königlichen Geboths zu fangen, und ihn als erhaschte Beute an dasselbe auszuliefern: sollte es aber unter den Theilen der nachahmenden Kunst irgend einen geben, wohin er sich etwa verkröche, so müssen wir ihm nachspühren, und diesen Schlupfwinkel, der ihn aufgenommen hat, wieder so lange theilen oder durchkreuzen, bis er ertappt worden. Denn weder der Sophist noch irgend Etwas kann jemahls den Nachspührungen derer entgehen, die alles und jedes durchsuchen und keinen Fleck unbetreten lassen.

Theät. Das gefällt mir, und so müssen wir es machen.

Der Fremde. Nach der obigen Eintheilung glaube ich zwey Arten der Nachahmung zu entdecken. Zu welcher von beyden aber die von uns gesuchte Idee gehöre, bin ich noch nicht im Stande klar einzusehen.

Theät. Sage uns nur zuerst, was für zwey Arten du meinst, und gib uns von jeder einen deutlichen Begriff.

Der Fremde. Die eine finde ich in der Verähnlichungskunst, welche hauptsächlich darin besteht, daß jemand das natürliche Gleichmaaß des Urbildes auch im Nachbilde ausdrückt, nähmlich der Länge, Tiefe und Breite nach, und ausserdem noch die jedem Theile schicklichen Farben gibt, wodurch etwas erst zum wahren Nachbilde eines wirklichen Urbildes wird.

Theät. Ist dieses denn nicht das Bestreben aller, die etwas nachahmen.

Der Fremde. Wenigstens derer nicht, die etwas Kolossalisches bilden oder mahlen: denn wenn diese demjenigen, was als schön in die Augen fallen soll, das wahre Gleichmaaß der Natur geben wollten; so würden die obern Theile kleiner scheinen, als sie sollten, und die untern größer, weil jene aus der Ferne, diese aber aus der Nähe von uns gesehen werden.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Folglich ist der Zweck der Künstler nicht sowohl die Wahrheit und das Gleichmaaß der Natur auszudrücken, als vielmehr dasjenige, wodurch ihre Werke der Nachahmung das Ansehen der Schönheit bekommen.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Dieses letztere kann also ein Bild der Schicklichkeit genannt werden, weil das Schickliche darin ausgedruckt, obgleich die Wahrheit der Natur verändert ist.

Theät. Vollkommen!

Der Fremde. Jenes hingegen, welches der

Natur getreu bleibt, könnte man ein Bild der Aehnlichkeit nennen?

Theät. Ja!

Der Fremde. Also der Theil der nachahmenden Kunst, der dieses zum Zweck hat, muß der nachahmende im eigentlichen Verstande, oder wie wir ihn oben nannten, der verähnlichende genannt werden?

Theät. Das muß er!

Der Fremde. Wenn dagegen etwas, das an sich nicht schön ist, dem Schönen nur ähnlich scheint, aber selbst dieser Schein der Aehnlichkeit dem Auge verschwindet, sobald man sich in den Stand setzt, es in seiner wahren Beschaffenheit zu sehen, wie soll man dieses nennen? Etwa ein Phantom oder einen leeren Schein, weil es ähnlich scheint, ohne ähnlich zu seyn?

Theät. Warum nicht?

Der Fremde. Herrscht dieses Scheinwesen nicht überall, sowohl in der Mahlerey, als in allen Theilen der Nachahmungskunst?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Und könnte man eine Kunst, die einen Schein der Aehnlichkeit, aber keine wirkliche Aehnlichkeit bewirkt, nicht mit Recht eine Scheinmachende oder Scheingebende nennen?

Theät. Ja wohl!

Der Fremde. Dieß waren also die beyden Arten der Bildermachenden oder nachbildenden Kunst, nähmlich die durch Verähnlichung Nachahmende und die Scheinmachende.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Was wir aber schon vorhin nicht recht wußten, zu welcher von beyden Arten der Sophist gehöre, das bin ich auch jetzt noch nicht im Stande, deutlich einzusehen: so schwer wird es einem, sich einen vollständigen und zuverlässigen Begriff von dem ausserordentlichen Charakter eines Sophisten zu machen. Denn auch hier ist er so glücklich gewesen, sich unsichtbar zu machen, indem er schlau genug gewesen ist, in die Tiefe eines Begriffs sich zu verkriechen, der schwer auszuspähen ist.

Theät. Das scheint wohl!

Der Fremde. Ist es aus Uiberzeugung, daß du mir dieses eingestehest, oder nur ein Zug der Gewohnheit, der dich, da du mir schon so oft Recht gegeben hast, auch hier verleitet haben könnte, so geradezu beyzustimmen.

Theät. Warum und wozu diese Frage?

Der Fremde. Wir haben eine Untersuchung vor uns, sorgloser Mann, die wahrhaftig und in jedem Betracht schwer ist.

Was nähmlich den Punct betrifft, daß eine Sache etwas scheinen und das Ansehen wovon haben könne, ohne dasselbe zu seyn; daß man von gewissen Dingen reden könne, ohne nach der Wahrheit davon zu reden: gewiß ein Punct, der schon lange sehr verwickelt war, und es bis diese Stunde ist. Denn wie soll man sich die Sache anders denken, als daß der Redende entweder wissentlich lüge, oder sich einbilde, die Sache sey wirklich so, wie er sie vorstellt? und wer dieses letzte annimmt, Theätet, bey dem sehe ich nicht,

wie er auf alle Fälle nicht des Widerspruchs sollte überführt werden können.

Theät. Warum das?

Der Fremde. Weil hienach offenbar festgesetzt wird, daß etwas sey, was nicht ist. Denn auf keine andere Weise könnte Lüge zu etwas Wirklichem werden. Dagegen kann ich dich versichern, mein Sohn, daß der große Parmenides, da ich ihn als Knabe hörte, von erst an bis an sein Ende, sowohl in Prosa als Poesie, das Gegentheil behauptet hat, zum Beyspiel, wenn er sagt:

„Auf keine Weise kann, und nie, was nicht ist, seyn
„Du aber lenke, die Wahrheit suchend, den
„Geist von diesem Wege ab."

Wir haben also sein Zeugniß für die Wahrheit dieser Sache, die sich noch mehr bewähren wird, wenn wir sie etwas genauer untersuchen wollen. Und dieß, dächte ich, müßten wir vor allen Dingen thun, wenn du nichts dagegen hast.

Theät. Du kannst mich leiten, wie du willst: untersuche also diese Frage; und wo du den beßten Ausweg siehest, da gehe hin und nimm mich mit, ich werde dir folgen.

Der Fremde. Das wollen wir denn.

Sage mir also, wagen wir es wohl, über etwas, das ganz und gar nicht ist, einen Ausspruch zu thun *)?

*) D. i. vermittelst der Sprache und Rede etwas als positiv und wirklich zu setzen, was in objecto ein Widerspruch und Unding ist?

Theät. Warum nicht?

Der Fremde. Ich meine nicht des Zanks oder Scherzes wegen, sondern wenn einer von unsern Zuhörern in allem Ernst und aus Uiberzeugung uns die Bedeutung des Ausdrucks Unding erklären sollte, und zwar in Beziehung auf einen gewissen Gegenstand, können wir denn wohl glauben, daß er dabey etwas Wirkliches in Gedanken habe, oder wisse, was und wie dasjenige beschaffen sey, wovon er jenen Ausdruck gebraucht, und folglich auch im Stande, den Fragenden darauf hinzuweisen?

Theät. Das ist eine so schwere Frage, daß ich für meine Person darüber gar keine Auskunft geben kann.

Der Fremde. Nun so viel ist doch klar, daß der Ausdruck Unding oder des nicht Wirklichen, nicht von Etwas gebraucht werden kann, das wirkliches Daseyn hat.

Theät. Freylich nicht!

Der Fremde. Wenn er auf nichts Wirkliches bezogen werden kann, so auch nicht auf ein gewisses Etwas.

Theät. Auch das nicht!

Der Fremde. Denn es ist eben so klar, daß, wenn wir Etwas sagen, wir immer ein Wirkliches verstehen, und nicht ein bloßes Etwas ohne Gegenstand, das mit allen wirklichen Dingen gar nichts gemein hätte, weil dieß unmöglich wäre, nicht wahr?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. In dieser Rücksicht gibst du

also zu, daß Niemand von einem Etwas reden kann, ohne ein gewisses Eins und Individuum in Gedanken zu haben?

Theät. Ja!

Der Fremde. Der Ausdruck Etwas wird daher immer so viel als ein Eins oder Individuum bedeuten, der Ausdruck gewisse hingegen Zweye oder Viele.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Wer also von Nichtetwas redet, der redet folglich von Nichts, und kann nicht anders.

Theät. Zuverläßig!

Der Fremde. Denn man kann nicht sagen, daß ein solcher zwar von Etwas rede, was aber ein Nichtetwas oder Nichts sey. Eigentlich sollte man sagen, daß derjenige gar nicht rede *), der ein Unding durch Laute des Mundes ausdrücken will. —

Theät. So wären ja die ganze Schwierigkeit gehoben.

Der Fremde. Thriumphire noch nicht! Die größte, ja die allergrößte und erste Schwierigkeit ist wirklich noch vorhanden, lieber junger Mann.

*) Nach dem alten Grundsatz, daß die menschliche Rede ein Bild und Anzeiger der Dinge seyn soll: hienach redet derjenige freylich nicht, dessen Mund blos Töne oder Sprachlaute hervorbringt, die keinem wirklichen Gegenstand haben, sondern sich wie Nichts zu Etwas, wie Null zu Eins verhalten, statt daß jede Position der Rede ein wirklicher Angeber und Zeiger einer ihr entsprechenden Position der Natur seyn sollte.

Die Schwierigkeit, sage ich, die uns gleich anfangs aufstieß.

Theät. Erkläre mir, in wie fern, und entziehe dich meiner Wißbegierde nicht.

Der Fremde. Jedes Wirkliche kann durch ein anderes Wirkliche verändert oder afficirt, d. i. nach Verhältnissen so oder so bestimmt werden.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Läßt sich eben dieses auch von Unding, oder dem, was nicht ist, sagen?

Theät. Wie sollte das?

Der Fremde. Alles, was Zahl heißt, betrifft die Reihe des Wirklichen?

Theät. Ja, wenn man außer dem Wirklichen noch sonst von etwas als Wirklichem reden kann.

Der Fremde. Dem Undinge also oder dem, was nicht ist, kann daher auch weder der Begriff der Einheit noch der Vielheit angepaßt werden.

Theät. Wohl nicht mit Recht, wie aus dem Bisherigen erhellet.

Der Fremde. Wie sollte daher jemand im Stande seyn, ein Unding oder Undinge entweder durch Laute des Mundes auszudrücken, oder auch nur zu denken, da sich überhaupt nichts aussprechen oder denken läßt ohne die Begriffe des Einen oder Vielen, diese Zahlen aber auf nichts angewandt werden können, als was wirklich ist?

Theät. Erkläre dich näher.

Der Fremde. Wenn wir Undinge sagen, soll damit denn nicht eine Vielheit oder vielfache Zahl angezeigt werden?

Theät. Freylich!

Der Fremde. Durch Unding hingegen eine Einheit oder Eins?

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Es ist ganz verkehrt geredet, wenn man den Begriff des Wirklichen auf das Nichtwirkliche übertragen will.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Du begreifst also, daß ein Unding an und für sich weder durch Laute des Mundes ausgedrückt, noch ausgesprochen, noch gedacht werden kann; sondern undenkbar, unaussprechlich und ohne Idee ist.

Theät. Völlig!

Der Fremde. War es daher nicht falsch, wenn ich vorhin sagte, ich wollte die größte Schwierigkeit in Absicht dieses Puncts angeben?

Theät. Wie so? Gibt es denn noch eine, die noch größer ist?

Der Fremde. Und du merkst nicht, seltsamer Mann, selbst bey dem, was von uns gesagt worden, daß das Nichtwirkliche sogar denjenigen, der indessen Nichtwirklichkeit erweisen will, so sehr verwickelt, daß so oft er dieses versucht, er nicht umhin kann, sich hierin selbst zu widersprechen?

Theät. Wie meinst du das? erkläre dich deutlicher.

Der Fremde. Ich habe dieses an mir selbst mehr wie zu deutlich gezeigt, so daß du es leicht bemerken kannst.

Ich setzte nähmlich fest, daß die Begriffe des Einen und Vielen auf das Nichtwirkliche gar nicht

angewandt werden könnten, und doch habe ich sowohl vorhin als noch eben davon in der einfachen Zahl geredet: ich sage nähmlich das Nichtwirkliche. Verstehst du mich?

Theät. Ja!

Der Fremde. Eben so sagte ich kurz vorhin, daß das Nichtwirkliche unaussprechlich unnennbar und ohne Begriff sey. Du weißt es doch noch?

Theät. Wie sollte ich das nicht mehr wissen?

Der Fremde. Indem ich also den Ausdruck Seyn davon gebrauchte, so widersprach ich meiner obigen Behauptung.

Theät. Das scheint fast so!

Der Fremde. Durch diesen Gebrauch des Ausdrucks Seyn redete ich von dem Nichtwirklichen als einem Eins?

Theät. Ja!

Der Fremde. Ja ohne dieses, ich meine, ohne mir dasselbe gleichsam als ein gewisses Eins vorzustellen, konnte ich es gar nicht begrifflos, unnennbar und unaussprechlich nennen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Und doch haben wir vorhin den Ausspruch gethan, daß sobald jemand nicht ganz verkehrt und falsch reden wolle, er dem Nichtwirklichen gar keine Bestimmung, weder nach dem Begriffe des Einen noch des Vielen, geben, ja es überhaupt gar nicht nennen oder anreden dürfe, weil man sonst durch diese Benennung oder Anrede schon zu dem Gedanken verleiten würde, als wenn es ein gewisses Eins oder Individuum wäre.

Theät. Das hat völlig seine Richtigkeit.

Der Fremde. Was wird man daher von mir urtheilen können, da man siehet, daß ich vorhin sowohl als jetzt dem schweren Versuche unterliege, wodurch das Nichtwirkliche in seiner Nichtwirklichkeit erwiesen werden sollte!

Da also, wie schon gesagt, von mir und allem, was ich hierüber sagen möchte, kein richtiger Ausdruck zur wahren Bezeichnung des Nichtwirklichen erwartet werden kann, so sollst du lieber einen Versuch dieser Art machen.

Theät. Ich dächte gar?

Der Fremde. Nur muthig und brav, denn du bist noch jung. Versuche es nur, so viel in deinen Kräften steht, uns von dem Nichtwirklichen eine Erklärung zu geben, wie sie nach der Richtigkeit des Ausdrucks gegeben werden muß, ohne daß du die Nahmen und Begriffe der Zahlen, weder des Einen noch des Vielen, darauf anwendest.

Theät. Dann müßte ich wahrlich die größte und seltsamste Lust von der Welt haben, wenn ich für meinen Theil etwas versuchen wollte, das, wie ich sehe, dir mißlungen ist!

Der Fremde. Nun wenn du nicht willst, so wollen wir uns beyde beruhigen, bis wir einen Glücklichern finden, der es kann, und so lange bekennen, daß der Sophist nach seiner außerordentlichen Schlauigkeit sich an einem Orte versteckt halte, wo man ihm so leicht nicht beykommen werde.

Theät. Das scheint wirklich so!

Der Fremde. Wenn wir nun noch behaup-

ten, daß der Sophist eine Scheingebende Kunst besitze, so wird er sich dieser sehr leicht gegen uns bedienen und leicht das Gegentheil von dem, was wir gesagt, herausbringen können.

Sagen wir nähmlich, er sey ein Bildmacher, so wird er fragen, was versteht ihr denn unter Bild überhaupt genommen?

Wir müßten daher, lieber Theätet, wohl darauf bedacht seyn, was wir etwa einem jungen Sophisten auf diese Frage antworten wollten.

Theät. Meiner Meinung nach antworten wir, daß das Bilder sind, die sich etwa im Wasser oder in Spiegeln oder in Gemählden oder Skulpturen und dergleichen darstellen.

Der Fremde. Ich glaube, Theätet, du kennst noch keinen Sophisten.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Weil du meinst, er sey blöde oder gar blind.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Wenn du ihm keine bessere Antwort geben kannst, als die von Abspiegelungen und gebildeten Formen hergenommen ist, so wird er dich auslachen als einen Menschen, der durch seine Reden zu verstehen geben will, er sähe etwas, wo der Sophist nichts siehet. Dieser wird nähmlich gerade zu erklären, daß er nichts wisse noch wissen wolle von Spiegeln oder Wässern, noch überhaupt von Bildern irgend einer Anschauung; sondern aus allen diesen Beyspielen nur folgende Frage ziehen.

Theät. Welche?

Der Fremde. Er wird fragen: worin besteht das, was die genannten Dinge mit einander gemein haben, so daß du, ohngeachtet ihrer Vielheit, ihnen insgesammt doch nur einen Nahmen beylegst, als wären sie alle Eins?

So halte dich denn brav in deinen Antworten, und laß dich nicht abtreiben!

Theät. Nun wenn ich denn antworten soll, so frage ich dich, lieber Freund, kann jemand etwas anders Bild nennen, als was die Wahrheit eines Gegenstandes nachahmt, ohne doch der Gegenstand selbst zu seyn, da jenes vielmehr etwas anderes der Art ist?

Der Fremde. Verstehest du unter diesem etwas anders der Art ein wahres, oder sonst etwas?

Theät. Gar nicht Etwas wahrhaftes, sondern Etwas dem Wahren ähnliches.

Der Fremde. Weil du nähmlich nichts anderes wahrhaft nennst, als was in Wahrheit ist?

Theät. Ja!

Der Fremde. Ist denn das nicht Wahrhafte das Gegentheil vom Wahren?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Das Wahrheitähnliche muß also etwas nicht Wirkliches seyn, weil es nicht wahrhaft ist: und doch ist es.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Du sagst ja, es sey in Wahrheit nicht wirklich.

Thäet. Das nicht, sondern es sey zwar wirklich, aber nur als Bild.

Der Fremde. Was wir also Bild nennen, ist zwar wirklich, aber kein Wirkliches von wahrhaftem und wesentlichem Daseyn?

Theät. Die Begriffe des Wirklichen und Nichtwirklichen scheinen ganz sonderbar durcheinander geschlungen zu seyn.

Der Fremde. Allerdings höchst sonderbar!

Du siehest also doch, daß der vielköpfige Sophist uns, vermöge dieses gegenseitigen Gebrauchs, abermahls nöthigt, selbst wider unsern Willen einzugestehen, daß das, was nicht ist, gewissermaßen doch sey.

Theät. Das sehe ich freylich wohl!

Der Fremde. Wofür sollen wir also seine Kunst halten, um nicht mit uns selbst im Widerspruch zu seyn?

Theät. Ich sehe, du fürchtest etwas, weiß aber nicht was, noch in wie fern?

Der Fremde. Wenn wir annehmen, daß der Sophist ein Mann sey, der durch den Schein täuscht, und seine Kunst folglich eine täuschende sey, sollen wir dann bekennen, daß unsere Seele, in diesem Fall, durch seine Kunst verführt, das Falsche sich als wahr einbilde, oder was sonst?

Theät. Nichts anders; denn was könnte dabey anders angenommen werden?

Der Fremde. Eine falsche Meinung ist doch eine solche, die das Gegentheil wähnt von dem was ist, oder wie meinst du?

Theät. Nicht anders, sondern das Gegentheil.

Der Fremde. Du sagst also, daß die falsche Meinung wähne, das, was nicht ist.

Theät. Nothwendig!

Der Fremde. Wähnt sie, daß das, was nicht ist, nicht sey; oder auf irgend eine Weise sey, was auf keine Weise ist?

Theät. Wenn je einer falsch meint, so muß er wähnen, daß das, was nicht ist, gewissermaßen sey.

Der Fremde. Nicht auch wähnen, daß das, was auf alle Weise ist, auf keine Weise sey?

Theät. O ja!

Der Fremde. Denn auch dieß ist falscher Wahn.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Eben dieß wird, glaube ich, auch von der falschen Rede gelten, daß sie nähmlich theils leugnet, was doch ist, theils behauptet, was nicht ist.

Theät. Wie könnte eine falsche Rede sonst je Staat finden?

Der Fremde. Wohl auf keine Weise. Und doch wird uns kein Sophist dieses eingestehen: oder hältst du es für möglich, daß jemand, der zusammenhängend denkt, das vorhin Zugestandene einräumen werde, da wir nähmlich anerkannten, daß Undinge nicht auszudrücken und auszusprechen, eben so begrifflos als undenkbar wären? Begreifen wir auch recht, Theätet, was du eben sagtest?

Theät. Ich dächte ja! Er wird nähmlich sagen, das, was wir vorhin behauptet, widerspre-

che dem jetzigen, nach welchem wir uns nicht scheueten zu behaupten, daß Etwas absolut Falsches in Meinungen und Reden übergehen könne, wodurch wir so oft genöthigt würden, den Begriff des Wirklichen mit dem Nichtwirklichen zu verbinden, welches doch, unserm obigen Geständniß nach, die größte aller Unmöglichkeiten seyn solle.

Der Fremde. Du hast, wie ich sehe, alles recht gut behalten.

Nun ist es aber auch Zeit, wohl zu überlegen, was wir in Absicht des Sophisten thun sollen. Denn wenn wir ihn nun noch in die Klasse derer setzen, deren Kunst auf das Falsche und Täuschende geht, so werden uns, wie du siehest, eine Menge von Schwierigkeiten und Gegenfragen aufstossen.

Theät. Ja wohl!

Der Fremde. Wovon wir bisher nur einen geringen Theil zu heben gesucht haben, da ihre Zahl, so zu sagen, ins Unendliche geht.

Theät. Wenn dem so ist, so möchte es, allem Ansehen nach, wohl unmöglich seyn, sich des Sophisten zu bemächtigen.

Der Fremde. Wie nun? sollen wir als Schwächlinge ganz abstehen.

Theät. Nicht doch! sondern fortfahren, glaube ich, müssen wir, wenn wir ihn auch nur an dieser oder jener Seite in etwas fassen.

Der Fremde. Du wirst es also nicht übel nehmen, und wie du eben äußertest, gern zufrieden seyn, wenn wir in einer so schweren Sache auch nur in etwas fortrücken.

Theät. Wie sollte ich das nicht!

Der Fremde. Es ist aber etwas, warum ich dich noch mehr bitte.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Daß du nicht glaubst, ich werde ein Vatermörder.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Wenn ich nicht umhin kann, mich gegen den Vater Parmenides zu retten, indem ich seinen oben angeführten Ausspruch einer scharfen Prüfung unterwerfe, und dagegen zu erhärten suche, daß das, was nicht ist, in gewisser Rücksicht doch sey, und umgekehrt, daß das, was ist, gewissermaßen auch nicht sey.

Theät. So etwas scheint wohl durchgesetzt werden zu müssen.

Der Fremde. Wie sollte dieß nicht scheinen, ich möchte mit dem Sprichwort sagen, sogar dem Blinden? Denn so lange hierüber nicht ausgemacht oder entschieden ist, es sey für oder wider, mag einer immerhin allerley Gutes sagen über falsche Reden oder Wahn und Meinung oder solche und solche Bilder, Abbildungen, Nachahmungen und Scheingebungen, ja selbst über die Künste, die dieß alles zum Gegenstande haben, er wird sich doch immer nur lächerlich machen, weil er nicht umhin kann, Dinge zu behaupten, die sich selbst wiedersprechen.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Dieserwegen müssen wir entweder das Herz fassen, jener väterlichen Rede als scharfprüfende Gegner unter die Augen zu treten;

oder lieber alles aufgeben, im Fall wir etwa zu schüchtern wären, die Sache anzugreifen und etwas zu wagen.

Theät. Nichts dergleichen soll uns zurückhalten.

Der Fremde. Nun ist drittens noch eine Kleinigkeit, um die ich dich bitten möchte.

Theät. Rede nur!

Der Fremde. Ich habe doch vorhin gesagt, daß ich bey jeder Widerlegung von dergleichen Dingen leicht der Sache überdrüssig werde, und so gehet es mir auch hier!

Theät. Das hast du freylich!

Der Fremde. Ich sollte fast fürchten, daß du mich dieser Aeußerung wegen für wahnsinnig halten könntest, da ich mich so zu sagen augenblicklich Kopf über Kopf unterwerfe. —

Doch, dir zum Beßten, soll die Widerlegung dennoch versucht werden, wenn sie uns nur gelingt!

Theät. Nun so schreite getrost zu Werk! In meinen Augen würdest du nichts verbrochen haben, wenn du auch noch mehr thätest, ich meine nicht blos widerlegtest, sondern auch den Gegenbeweis aufstelltest.

Der Fremde. Allein wie finge man eine so bedenkliche Sache wohl am beßten an?

Ich dächte, mein Sohn, der folgende Weg wäre hier nothwendig einzuschlagen.

Theät. Welcher?

Der Fremde. Daß wir zuerst dasjenige vor uns nehmen, was uns am klärsten zu seyn scheint, damit uns nicht allzuschwere Untersuchungen

sogleich abschrecken, und uns alle Lust benehmen, einen Schritt weiter zu thun, statt daß wir uns in jenem Fall leicht einverstehen werden, da wir den Sachen selbst gewachsen sind.

Theät. Erkläre dich deutlicher.

Der Fremde. Ich für meine Person glaube, daß Parmenides und alle, die es je versucht haben, die Zahl und Beschaffenheit der wirklichen Dinge zu bestimmen, gar zu leicht mit uns verfahren sind.

Theät. Wie das?

Der Fremde. Alle diese Männer betrachten uns nur als Kinder, die man mit Fabeln befriedigen kann.

Der eine erzählt nähmlich, das Wesen der Dinge bestehe aus Dreyen, wovon Eins und das Andere dann einmahl gegen einander kämpften, und dann wiederum sich durch Freundschaft und Harmonie vereinigten, durch das Liebesband der Ehe Kinder erzeugten, und diesen Erzeugten Unterhalt und Nahrung darreichten.

Ein anderer läßt nur zwey Principien gelten, das Feuchte und Trockene, oder Wärme und Kälte, die er theils in Vereinigung treten, theils wieder aus einander gehen läßt.

Unsere Eleatischen Philosophen hingegen, die sich von Xenophanes und von noch ältern Lehrern herschreiben, nehmen nur ein einziges Principium aller Dinge an, und gründen darauf ihre mythologischen Erklärungen von der Natur und Entstehung alles dessen, was ist.

Endlich kommen die Jonischen und einige spä-

tere Sicilische Musen, die sich in so weit vereinigt haben, daß sie es am sichersten halten, beyde Systeme mit einander zu verbinden, so daß sie annehmen, das Wesen der Dinge sey eben sowohl ein Vielfaches als ein Einfaches, und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammen gehalten.

Denn, sagen die stärkern Musen, das Zwieträchtige wird allezeit wieder einträchtig. Die schwächern hingegen behaupten nicht so strenge, daß dieß immer so sey, wohl aber lehren sie, daß das All der Dinge zuweilen Eins und in völliger Harmonie sey, vermittelst der Urkraft der Liebe, zuweilen aber auch ein Vielfaches, das, vermöge einer innern Zwietracht, mit sich selbst streite.

Ob dieß alles nun wahr oder falsch sey, das ist gewiß sehr schwer zu sagen; wenigstens scheint es mir sehr bedenklich, gegen so berühmte und alte Männer einen Ausspruch zu wagen.

So viel, dächt' ich, könnten wir indessen, auch ohne jenen großen Männern zu nahe zu treten, wohl behaupten.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Daß sie uns gemeine Leute als gar zu schlecht angesehen haben.

Denn ohne die mindeste Rücksicht, ob wir sie auch fassen werden oder nicht, sagen und bestimmen sie, jeder auf seine Weise, was sie wollen.

Theät. Wie meinst du das?

Der Fremde. Wenn einer von diesen Männern über Etwas seinen Mund öffnet und erklärt, „Vieles, Zwey oder Eins — ist oder war oder wird;" und, „Das Warme ist mit dem Kalten

vermischt;" ja noch auf andere Weise solche und solche Absonderungen und Vermischungen festsetzt; so frage ich dich, bey den Göttern! Theätet, kannst du das Mindeste davon verstehen?

Da ich noch jung war, glaubte ich zum Beyspiel sehr genau zu verstehen, was derjenige sagen wolle, der von dem Nichtwirklichen redete, so oft er dessen erwähnte: und doch ist es gerade diese Frage, die uns jetzt so viel zu schaffen macht. Du siehest ja selbst, wie wenig Schritte wir bis jetzt gethan haben, um diese Schwierigkeit auch nur in Etwas zu heben.

Theät. Das sehe ich freylich!

Der Fremde. Nicht besser gehet es uns vielleicht in Absicht des Begriffs von dem was wirklich ist.

Auch hier glaubten wir alles leicht, und meinten die Sache zu verstehen, wenn der Ausdruck vorkam; nur in jenem Fall bekannten wir unsre Schwäche, und sind doch in beyden Fällen schlecht daran.

Theät. Vielleicht!

Der Fremde. Eben dieses mag von allen vorhin genannten Dingen gelten.

Theät. Gut!

Der Fremde. Uiber den Begriff des Vielen soll, wenn du willst, nachher geredet werden: vorjetzt und zuerst nur über das Grösste und Vornehmste.

Theät. Was meinst du? etwa, daß wir zuvor genau untersuchen müssen, was das Wirk-

liche sey, und was diejenigen darunter andeuten wollen, die davon reden?

Der Fremde. Völlig dieß und nichts anders, Theätet.

Hiebey aber müssen wir, glaube ich, gerade so verfahren, als wenn jene Männer selbst vor uns stünden, und sie auf folgende Weise fragen.

Ihr, die ihr behauptet, daß das All der Dinge auf zwey Principien beruhe, dem Warmen und Kalten, oder wie ihr es sonst nennt, sagt uns doch, was lehrt ihr eigentlich von diesen beyden Principien, indem ihr sagt, daß beyde sowohl als daß jedes von beyden, sey? welche Idee sollen wir mit eurem Seyn verbinden?

Ist etwa neben jenen beyden noch ein Drittes, und folglich das Wesen aller Dinge ein Dreyfaches?

Oder dürfen wir, eurem Begriffe zufolge, auch nicht einmahl zwey Principien als zwey solche setzen, weil ihr den Begriff des Seyns von beyden nicht gleich gut gebrauchen würdet, wenn dieses Seyn jedem von beyden für sich und im besondern Verstande zukäme?

Denn auf diese Weise würden nicht beyde zusammen, sondern daß eine von beyden so gut als das andere das Eine seyn.

Theät. Du hast recht.

Der Fremde. Ihr wollt also beyde zusammen das Eine nennen.

Theät. Vielleicht wollen sie das!

Der Fremde. Allein, lieben Freunde, wer-

den wir erwiedern, wenn das euer Sinn ist, so würdet ihr ja ganz deutlich und ohne alle Zweydeutigkeit jene beyden Principien das Eine nennen.

Theät. Der Einwurf war sehr treffend!

Der Fremde. Da wir also hier keine rechte Auskunft haben treffen können, so gebt ihr uns eine hinreichende Erklärung von dem, was ihr seyn und wirklich nennt. Denn ohne Zweifel wißt ihr dieses schon längst; wir hingegen glaubten vorhin nur, daß wir es wüßten, finden aber nun, wie wenig wir es wissen. Eben hierüber bitten wir uns zuerst Belehrung aus, damit wir nicht meinen, wir begriffen, was ihr sagt, und hätten gerade das entgegengesetzte Schicksal.

Wenn wir dieses verlangen, mein Sohn, sowohl von ihnen als von andern, welche behaupten, daß das All der Dinge mehr als Eins sey, thun wir denn Unrecht?

Theät. Im mindesten nicht.

Der Fremde. Was nun diejenigen betrifft, welche behaupten, daß das All ein Eins sey, so müssen wir von diesen, so viel wir irgend können, zu erforschen suchen, was sie unter dem Wirklichen, oder dem, was ist, verstehen?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Sie mögen uns also auf diese Frage antworten, nähmlich: Lehret ihr, daß bloß das absolute Eine es sey, was ist?

Ja! Das lehren wir, werden sie antworten. Nicht wahr?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Nennt ihr etwas wirklich?

Theät. O ja!

Der Fremde. Eben das Eine, so daß ihr derselben Sache zwey Nahmen gebt, oder wie?

Theät. Was werden sie denn hierauf antworten, lieber Freund?

Der Fremde. Offenbar, Thäetet, kann die Antwort auf diese und jede ähnliche Frage demjenigen nicht leicht seyn, der einmahl den obigen Grundsatz festgesetzt hat.

Theät. Wie das?

Der Fremde. Weil es ja lächerlich ist, nur das Eine als wirklich zusetzen, und doch zwey Nahmen dafür gelten zu lassen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. So wie es überhaupt ohne allen Grund ist, einen solchen Nahmen anzunehmen und zu sagen, daß etwas als Nahme sey.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Wer den Nahmen als etwas von der Sache verschiedenes setzt, der setzt damit zwey Dinge.

Theät. In Wahrheit!

Der Fremde. Und setzt er den Nahmen als einerley mit der Sache selbst, so muß er entweder annehmen, daß der Nahme gar keinen Gegenstand habe, oder wenn er ihm einen gibt, so wird dieser Nahme bloßer Nahme von einem Nahmen seyn, und sonst von Nichts.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Eben so wird das Eine nur

Eins von Einem seyn, und dieses Eine widerum nur ein Eins des Nahmens *).

Theät. Nothwendig!

Der Fremde. Was ferner das ganze betrifft, wird man dieses als verschieden von dem Einen der Wirklichkeit, oder als einerley mit demselben angeben?

Theät. Das letztere thun sie wirklich, und wie könnten sie anders?

Der Fremde. Wenn also ein Ganzes nichts anderes ist, als was auch Parmenides auf folgende Weise beschreibt, wenn er sagt:

„Ringsum Kreisförmig, einer runden Kugel
„gleich, deren Mittelpunkt vom Aeußersten
„des Umkreises gleich weit entfernt ist. Nichts
„größeres ist als dieses, und nichts festeres" —

so folgt nothwendig, daß das Wirkliche oder das was ist, jener Beschreibung zufolge, sowohl einen Mittelpunkt als ein Aeußerstes habe; und hat es beydes, so muß es nothwendig auch Theile haben, nicht wahr?

Theät. O ja!

Der Fremde. Nun aber kann das, was aus Theilen bestehet, in Beziehung auf alle seine Theile auch ein Ganzes seyn, und in so fern es ein All oder Ganzes ist, auch ein Eins seyn.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Was aber nur in Absicht seiner gesammten Theile sich so verhält, kann unmöglich an und für sich selbst ein Eins seyn.

*) D. i. dessen Gegenstand der Einheit keine Sache, sondern ein bloßer Nahme ist.

Theät. Wie könnte das?

Der Fremde. Was also schlechthin und im eigentlichen Verstande Eins genannt werden soll, muß in jedem Verstande auch theillos seyn.

Theät. Das muß seyn!

Der Fremde. Was aber von dieser Beschaffenheit ist, nähmlich aus vielen Theilen bestehend, das wird dem obigen Begriffe des Ganzen nicht entsprechen.

Theät. Das begreife ich.

Der Fremde. Soll das Ganze in so fern den Begriff des Einen und Ganzen haben, als es die Beziehungen und Affectionen des Einen bekommt; oder sollen wir überhaupt nicht annehmen, daß das Wirkliche oder das was ist, ein Ganzes sey?

Theät. Hier wird die Wahl schwer.

Der Fremde. Das sagst du sehr wahr. Denn wenn bloße Affectionen den Grund enthalten, warum das Wirkliche gewissermassen Eins ist, so scheint es auch nicht völlig einerley mit dem Einen, sondern Alles wird mehr als Eins seyn.

Theät. Freylich!

Der Fremde. Wenn nun das Wirkliche an sich kein Ganzes ist, dadurch aber, daß es die Affectionen des Einen bekommt, das Ganze selbst wird, so folgt, daß das Wirkliche oder das Wesentliche seiner selbst *) bedarf.

*) D. i. seiner Empfänglichkeit zu einem Ganzen, oder seiner Fähigkeit, ein Ganzes zu werden; durch sich selbst erst werden muß, was es seiner Natur nach und an sich schon seyn sollte.

Theät. Freylich!

Der Fremde. In dieser Absicht betrachtet, nähmlich als seiner selbst mangelnd, d. i. ohne geworden zu seyn, was es durch sich zu werden bedarf, wird es ohne Wirklichkeit das Wirkliche seyn *).

Theät. Völlig!

Der Fremde. Folglich wird denn das All oder das Ganze des Zugehörs auch mehr als Eins seyn, weil sowohl das Wirkliche als das Ganze, jedes für sich, ohne Beyhülfe des andern, seine eigene Natur hat.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Ist aber das Ganze überhaupt nicht wirklich; so wird eben dieses auch und zwar auf dieselbe Weise vom Wirklichen gesagt werden müssen, daß nähmlich, ausser dem nicht seyn, auch das nie geworden seyn davon gesagt werden muß.

Theät. Wie das?

Der Fremde. Weil das Gewordene allzeit ganz geworden ist: so daß der, welcher das Eine oder das Ganze nicht unter die Wirklichkeit habende Dinge rechnet, von demselben auch weder Wesen noch wirkliche Entstandenheit behaupten darf. —

Theät. Das scheint auf alle Weise Grund zu haben.

Der Fremde. Und weil es kein Ganzes

*) In so fern es das noch nicht hat, was zum vollständigen Begriffe seiner Wirklichkeit gehört.

ist, so darf es auch kein Quantum seyn. Denn in wie fern es ein wirkliches Quantum wäre, in so fern müßte es auch ein Ganzes seyn.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Ausser den genannten Schwierigkeiten werden noch unzählige andere, wovon jede unauflöslich scheint, denjenigen drücken, welcher eins von beyden annimmt, entweder daß das Wirkliche zwey Dinge, oder daß es Eins sey.

Theät. Das kann man schon aus dem sehen, was so eben gezeigt worden.

Denn gegen das, was bisher, vom Ersten bis zum Letzten, gesagt worden, entsprangen lauter irrführende Zweifel, deren einer immer aus dem andern folgte und einer immer größer und schwerer war, als der andere.

Der Fremde. Wir haben zwar bey weitem noch nicht alle und jede Subtilitäten angegeben, welche die Speculanten über das Wirkliche und Nichtwirkliche bey solchen Gelegenheiten an den Tag legen, indessen wollen wir uns doch begnügen mit dem, was gesagt worden.

Dagegen sollten wir nun auch die Behauptungen derer etwas genauer erwägen, deren System sich von dem Bisherigen unterscheidet, um aus Allem den Schluß ziehen zu können, daß es eben so schwer sey zu sagen, was das Wirkliche, als was das Nichtwirkliche, sey.

Theät. Ich dächte, wir machten diesen Uibergang.

Der Fremde. In der That glaubt man eine Art von Riesenkampf vor sich zu haben, wenn

man siehet, wie seltsam diese Leute über das Wesen der Dinge als Wesen unter sich streiten und sich entzweyen.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Einige wissen Alles, mit Felsenstücken und Eichbäumen in der Hand, vom Himmel auf die Erde herab und aus den Sphären der unsichtbaren Welt auf diesen sichtbaren Schauplatz herab. Und indem sie dergleichen Dinge mit Händen ergreifen, behaupten sie tapfer darauf los, es gebe weiter nichts, als was sich greifen und befühlen lasse; denn Wesen und Körper sagen sie, ist Eins und Dasselbe.

Dagegen tritt nun wohl einer oder der andere von der entgegengesetzten Partey auf, und erklärt, es gäbe auch Dinge, die nicht Körper wären. — Allein ein solcher wird schlechthin verachtet, und, was er auch sagt, man will von ihm nichts hören noch wissen.

Theät. Du zielst, merke ich, auf jene starken Geister, die auch mir schon sehr häufig aufgestossen sind.

Der Fremde. Deren Gegner sich indessen auch mit vieler Würde und zwar von oben her Recht zu verschaffen wissen, indem sie ihre Zuflucht zum Unsichtbaren nehmen, und von daher erhärten, daß es, auf der einen Seite, eben sowohl gewisse geistige und unkörperliche Urbilder gebe, die den Grund und das Wesen der Dinge in Wahrheit in sich halten; als sie, auf der andern Seite das Körperliche, und alles was jene bloß und allein Wahrheit nennen, durch ihre Gründe so

sehr

sehr aufs Kleine zurück zu führen wissen, daß gar nichts Wesentliches, sondern nur ein gewisser Fluß der Zeugung davon übrig bleibt: denn so nennen sie es.

Auf diese Weise, Theätet, entstehet denn zwischen beyden Parteyen ein unaufhörlicher Kampf, der keine Entscheidung findet.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Nun wollen wir beyde einzeln hören, um den eigentlichen Grund und Beweis für das, was jede Partey Wesen nennt, zu erhalten.

Theät. Wie sollen wir dieses anfangen?

Der Fremde. Mit jenen, welche sich das Unsichtbare als den eigentlichen Grund des Wesens der Dinge denken, werden wir leichter zu rechte kommen, weil sie sanftmüthiger sind; die andere Partey hingegen, die mit Gewalt darauf bestehet, daß alles was Daseyn hat, nur Körper sey, wird uns schon mehr zu schaffen machen; ja vielleicht wird es uns nie möglich, mit ihr auszukommen. Indessen glaube ich doch, daß man etwa auf folgende Weise gegen sie verfahren könnte.

Theät. Auf welche?

Der Fremde. Am beßten wäre es freylich, wenn wir sie durch die That auf bessere Gedanken bringen könnten. Da dieß aber wohl nicht angehet, so müssen wir die Rede versuchen, in der Voraussetzung, daß sie sich geneigt finden, ordentlicher und züchtiger zu antworten, als sie bis dahin gewohnt waren.

Was die bessere Partey annimmt, möchte an sich wohl besser und vorzüglicher seyn, als was die schlechtere behauptet. Indessen wollen wir darauf doch nicht sehen, da wir bloß die Wahrheit suchen, um die es uns allein zu thun ist.

Theät. Vortrefflich!

Der Fremde. Zum voraus gesetzt, daß sie sich gebessert haben, verlange also, daß sie dir antworten, und erkläre du uns dann, was sie dir antworten.

Theät. Das soll geschehen.

Der Fremde. Die erste Frage wäre also: haben sie etwas Wirkliches in Gedanken, wenn sie von einem sterblichen Thiere reden?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Sie verstehen darunter ohne Zweifel nichts anders, als was man einen beseelten Körper nennt.

Theät. Nichts anders!

Der Fremde. Sie denken sich nähmlich Seele als etwas Wirkliches.

Theät. Ja!

Der Fremde. Machen sie nicht auch einen Unterschied zwischen Seelen und Seelen, indem sie zugeben, daß die eine gerecht die andere ungerecht, diese verständig, jene unverständig sey?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Auch daß jede gerechte Seele nur durch den Besitz und vermöge der Gerechtigkeit gerecht sey, und jede entgegengesetzte wegen der entgegengesetzten Eigenschaften das sey, was sie ist?

Theät. Ja auch dieses gestehen sie ein.

Der Fremde. So müssen sie denn auch annehmen, daß das, was einer Sache entweder beywohnen oder von ihr entfernt seyn kann, allerdings Etwas sey.

Theät. Daß thun sie auch.

Der Fremde. Wenn also Gerechtigkeit, Weisheit, und jede andere Tugend oder Vollkommenheit so gut als die ihr entgegengesetzten Unvollkommenheiten, ja wenn die Seele selbst, in welcher dieses alles wohnen kann, Etwas sind; so frage ich, rechnen sie diese Dinge zu dem Sichtbaren und Fühlbaren, oder insgesammt zu dem was unsichtbar ist?

Theät. Meiner Meinung nach gehört fast nichts davon zum Sichtbaren.

Der Fremde. Wollen sie denn, daß dergleichen Dinge einen Körper haben?

Theät. Das sagen sie nicht so schlechthin und von allen ohne Unterschied; sondern nur in Absicht der Seele glauben sie, daß dieselbe einen Körper habe; was hingegen die übrigen Dinge betrifft, wonach du gefragt hast, Verstand oder Weisheit u. s. w.; so schämen sie sich ihrer Dreistigkeit, und wollen nicht geradezu behaupten, weder, daß diese Dinge gar nichts sind, noch daß sie alle Körper sind.

Der Fremde. Nun so sehen wir doch deutlich, Theätet, daß diese Männer schon bescheidener geworden sind. Wenigstens würden diejenigen unter ihnen, die sich für ursprüngliche Erdsöhne

halten *), von keiner solchen Scham in keinem Falle wissen, sondern mit aller Macht darauf bestehen, daß schlechthin nichts sey, als was sie mit ihren beyden Händen greifen könnten.

Theät. Du triffst ihre Gesinnungen sehr gut!

Der Fremde. Wir wollen sie also von neuen fragen. —

Denn wenn sie auch nur Etwas als unkörperlich und doch wirklich gelten lassen, so kann uns dieses überhaupt schon genug seyn, da sie sich nun ausdrücklich erklären müssen, worin beydes, das Unkörperliche und Körperliche, mit einander überein komme, in Rücksicht auf welches sie dem Einen so gut als dem Andern wirkliches Daseyn einräumen.

Theät. Wenn sie jenes auch zugegeben ha-

*) οἱ γε αὐτῶν Σπαρτοὶ τε καὶ Αὐτοχθονες. Eine Anspielung auf jene bekannte Fabel von Menschen, die aus hingeworfenen Steinen, Drachenzähnen entstanden, oder aus der Erde selbst hervorgewachsen seyn sollten. Die Thebaner nannten sich z. B. Σπαρτων γενος wegen der Drachenzähne des Kadmus, von denen sie ihren Ursprung ableiteten; die Athenienser und andere αυτοχθονες, Erdsöhne. Wie diese als aus groben Stoff gebildete geistlose Menschen betrachtet werden, so nennt daher auch Plato diejenigen Philosophen, welche alles Daseyn und alle Wirklichkeit auf die blosse Materie einschränkten, Σπαρτοι τε και Αυτοχθονες, weil sie sich mit ihrer ganzen Philosophie gleichsam nicht über ihren eigenen Ursprung zu erheben schienen, und nichts von einer reineren und höheren Natur, weder in sich noch ausser sich, erkennen wollten.

nen, so werden sie vielleicht doch nicht im Stande seyn, sich hierüber zu erklären.

Der Fremde. Nun was meinst du, wenn wir ihnen über die Natur und Beschaffenheit des Wirklichen folgendes vorlegen, sollten sie es wohl annehmen und uns zugeben?

Theät. Sage mir, was? vielleicht weiß ich wie sie sich dagegen äußern werden.

Der Fremde. Ich würde demnach erklären, daß jedes Etwas wirklich sey, wovon sich sagen läßt, daß es irgend ein Vermögen besitze, entweder zu schaffen und thätig zu seyn; oder zu leiden und auf sich wirken zu lassen, geschähe dieses auch nur im mindesten und vom Schlechtesten, ja gesetzt auch nur ein einzigesmahl.

Was also das Wirkliche zum Wirklichen macht, ist, meinem Bedünken nach, nichts anderes, als Vermögen.

Theät. Das sollen sie, glaub' ich, wohl annehmen, wenn sie anders für dasmahl nichts besseres wissen.

Der Fremde. Gut! Vielleicht kommen wir mit ihnen nochmahls auf etwas anderes.

Vorerst soll obige Erklärung als von beyden Seiten zugestanden betrachtet werden.

Theät. Sie mag es!

Der Fremde. Wir schreiten also zur zweyten Parthey, den Freunden der Urbilder. Auch deren Grundsätze sollst du uns erklären.

Theät. Das kann geschehen!

Der Fremde. Ihr macht also, nicht wahr?

werden wir diese fragen, einen Unterschied zwischen Entstehung und Wesen?

Theät. O ja!

Der Fremde. Und lehrt, daß der Mensch dem Körper nach, vermöge der Sinnlichkeit, an der Entstehung; hingegen der Seele nach, vermittelst der reinen Vernunft, an dem wahrhaften Wesen Theil nehme, so daß dieses immer und unveränderlich dasselbe, jenes hingegen, die Entstehung, bald so bald so sey?

Theät. Ja das lehren wir.

Der Fremde. Was wollt ihr aber, vortreffliche Männer, mit dieser Theilnehmung, in Absicht des Einen sowohl als des Andern, eigentlich sagen? etwa dasselbe, was wir vorhin ausdrückten?

Theät. Was war das denn?

Der Fremde. Ein gewisses Vermögen zu wirken oder auf sich wirken zu lassen, welches daher entstehet, daß gewisse Dinge unter einander zusammentreffen.

Wie ich vermuthe, Theätet, weißt du nicht so gut, als ich aus häufigem Umgange es wissen kann, was sie auf diese Frage antworten werden.

Theät. Nun was denn?

Der Fremde. Sie werden uns dasjenige zurückgeben, was wir vorhin gegen die dreist behauptenden Erdsöhne vom Wesen sagten.

Theät. Was war das denn?

Der Fremde. Wir setzten den zureichenden Grund des Wirklichen und Wesentlichen in dem

bloßen Vermögen zu wirken oder auf sich wirken zu lassen, und zwar auch nur im mindesten Grade.

Theät. Das ist wahr?

Der Fremde. Eben dieses lassen sie nun nicht gelten, sondern behaupten dagegen, daß das Vermögen zu wirken und auf sich wirken zu lassen, zwar dem Entstehen *) zukomme, nicht aber dem Wesen, und zwar diesem keins von beyden.

Theät. Das lehren sie freylich!

Der Fremde. Dagegen müßen wir unserer Seits nun auch erklären, daß uns sehr daran gelegen sey, noch deutlicher und bestimmter von ihnen zu hören, ob sie mit uns annehmen, daß die Seele (als thätige Kraft) erkenne, das Wesen aber (als Gegenstand) erkannt werde?

Theät. Das nehmen sie allerdings an!

Der Fremde. Ist erkennen oder erkannt werden etwas Thätiges oder Leidentliches oder beydes zusammen?

Oder ist das Eine leidentlich und das Andere thätig?

Oder ist keins von beyden weder das eine noch das andere?

Offenbar gilt dieses letztere: denn sonst würden sie dem Vorhergehenden widersprechen.

Theät. Das sehe ich!

Der Fremde. Wenn nähmlich das Erkennen eine Thätigkeit wäre, so müßte das Erkanntwer-

*) D. t. allen den Dingen, die zur γενεσις gehören, durch die Geburt oder auf irgend eine Weise zum Vorschein kommen und eine Zeitlang fortdauren.

den nothwendig ein Leiden seyn. Diesem zufolge wäre denn das Wesen im Zustande des Leidens, da es von der Erkenntniß erkannt wird, und in wie fern es erkannt wird, in so fern würde es auch bewegt, weil es leidet. Dieses aber findet, wie schon gesagt, bey dem was ruhigen Bestand hat, nicht Statt.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Aber beym Zeus! wie nun? sollen wir so geradezu annehmen, daß das, was wesentliches Daseyn hat, in der That weder Bewegung nach Leben, noch Seele, noch Weisheit habe, und an sich nicht lebe, nicht weise sey; sondern, ohne einen edeln und heiligen Verstand zu besitzen, ganz unbeweglich sey und da stehe!

Theät. Damit würden wir, lieber Freund, etwas höchst Seltsames behaupten.

Der Fremde. Also zwar Verstand haben, aber kein Leben?

Theät. Wie könnte das?

Der Fremde. Also zwar beydes zugleich besitzen, aber nicht in der Seele, die es hat?

Theät. Worin könnte dasselbe denn seyn, wenn es nicht in der Seele wäre?

Der Fremde. Es besäße folglich sowohl Verstand als Leben und Seele, wäre aber schlechthin unbeweglich, ob es gleich beseelt ist.

Theät. Das scheint mir alles ganz ungereimt.

Der Fremde. Wenn das ist, so muß Bewegung und Etwas, das in Bewegung ist, als wirklich angenommen werden.

Theät. Nicht anders!

Der Fremde. Hieraus folgte denn, Theätet, entweder, daß, wenn die wirklichen oder wesentlichen Dinge unbeweglich sind, keins derselben auf keine Weise und in keinem Betracht Verstand besitze.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Oder, wenn wir zugeben, daß Alles in Fluß und Bewegung sey, aus eben diesem Grunde das Wesentliche aus der Zahl des Wirklichen ausgeschlossen werden müsse.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Wenn von Etwas gesagt wird, es sey in derselben Beziehung, auf dieselbe Weise, und in Rücksicht auf dasselbe, muß dabey denn nicht immer ein gewisser Zustand angenommen werden, ohne welchen jenes nicht gesagt werden könnte, was meinst du?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Findest du nun, daß irgend ein Verstand ohne diese Dinge sey oder je gewesen sey?

Theät. Gar nicht!

Der Fremde. Gegen denjenigen aber muß man mit aller Macht kämpfen, der, ohne Einsicht, ohne Verstand oder Vernunft gelten zu lassen, irgend eine Behauptung mit Macht durchsetzen will.

Theät. Ja sehr!

Der Fremde. Der Philosoph also, der diese Dinge am meisten ehrt, kann und darf daher auch, wie es scheint, weder denjenigen beytreten, welche eine oder mehrere geistige Urkräfte und

Specien annehmen, und blos das All der Dinge ohne Bewegung seyn lassen; noch darf er diejenigen schlechthin hören, die das Wesentliche allein und in jedem Verstande beweglich seyn lassen: sondern er muß, nach Art der Kinder, alles was ohne Bewegung und in Bewegung ist, zusammen fassen, und beydes das Wirkliche oder Wesentliche und das All nennen.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Wie nun? scheint es dir, daß wir den Begriff des Wirklichen so ziemlich gefaßt haben?

Theät. Ich dächte ja!

Der Fremde. O je! wie kannst du das glauben, Theätet!

So weit möchten wir zur Noth seyn, daß wir einsehen nicht die Sache, sondern wie schwer ihre Untersuchung sey.

Theät. Nun wo fehlt es denn?

Der Fremde. Du merkst also nicht, arglo-ser Mann, daß wir, in Absicht auf unsern Gegen-stand, noch immer in der allergrößten Unwissenheit schweben, ob es uns gleich vorkommt, als wenn wir etwas rechts davon gesagt hätten?

Theät. Mir freylich: wenigstens sehe ich nicht, wo wir gefehlt hätten, ohne es zu wissen.

Der Fremde. Uiberlege die Sache nur et-was genauer.

Sollte nicht jemand, nachdem wir obiges an-erkannt haben, uns mit Recht eben die Fragen vor-legen können, die wir vorhin selbst an diejenigen

thaten, welche annehmen, daß Alles warm und kalt sey?

Theät. Welche Fragen? führe mich darauf.

Der Fremde. Das soll geschehen, und zwar auf die Weise, daß ich dich eben jetzt so frage, wie wir vorhin jene fragten, damit wir beyde dadurch etwas weiter kommen.

Theät. Gut!

Der Fremde. Wohlan denn! du nimmst doch an, daß Bewegung und Ruhe oder Stillstand einander entgegengesetzt sind?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Und daß beydes, das Eine so gut als das Andere, ist, und jedes von beyden für sich.

Theät. Das nehme ich an!

Der Fremde. Auch, daß beyde, und jedes von beyden, nicht bloß sind, sondern indem sie sind, auch bewegt werden?

Theät. Nichts weniger!

Der Fremde. Also wenn du von beyden sagst, daß sie sind, so willst du damit anzeigen, daß sie ruhen oder Stillstand haben?

Theät. Auch das nicht.

Der Fremde. Also denkst du dir den Begriff des Seyns oder des Wirklichen als ein Drittes, welches sowohl Ruhe als Bewegung in sich faßt, und nur in dem gemeinschaftlichen Begriffe des Wesens zusammentrifft, in Rücksicht auf welches du von beyden sagst, daß sie sind.

Theät. Es scheint wohl, daß wir das Wirk-

liche als etwas Drittes ahnden, wenn wir annehmen, daß auch Ruhe und Bewegung sind.

Der Fremde. So wäre denn das Wirkliche nicht beydes, nähmlich Bewegung und Ruhe, sondern etwas von beyden verschiedenes.

Theät. Allem Ansehen nach.

Der Fremde. Seiner eigenen Natur nach wäre folglich das Wirkliche, in so fern es das ist was es ist, weder in Bewegung noch in Ruhe.

Theät. Das scheint so.

Der Fremde. Wohin sollen wir nun mit unsern Gedanken, um etwas Deutliches und Zuverlässiges über dasselbe zu bestimmen?

Theät. Das möchte ich selbst wissen.

Der Fremde. Ich glaube, es ist nichts mehr für uns übrig!

Denn wenn etwas nicht bewegt wird, so kann es ja nicht anders als in Ruhe seyn, und umgekehrt, was auf keine Weise ruhet, muß in Bewegung seyn. Nun aber soll das Wirkliche, wie wir erklärt haben, außer den Grenzen von beyden seyn. Läßt sich dieses überhaupt denken?

Theät. So wenig als etwas in der Welt!

Der Fremde. Ausserdem müssen wir auch noch dieses in Erinnerung nehmen.

Theät. Welches?

Der Fremde. Daß wir vorhin gar nicht im Stande waren, die Frage zu beantworten, wem der Nahme des Nichtwirklichen zukomme?

Du erinnerst dich dessen doch noch?

Theät. Wie sollte ich nicht?

Der Fremde. Und ist die Verlegenheit nicht

eben so groß, worin wir uns jetzt wegen des Wirklichen befinden?

Theät. Ich, lieber Freund, möchte fast sagen, daß sie noch größer wäre, wenn es eine größere geben könnte.

Der Fremde. Dieß soll daher als zweifelhaft und unentschieden angesehen werden.

Da uns indessen der Begriff des Wirklichen so gut als des Nichtwirklichen in gleich große Verlegenheit gesetzt hat, so sollte man hoffen, daß je nachdem uns das Eine von beyden, bey genauerer Untersuchung, etwa heller oder dunkeler, als bisher, wird, auch das Andere sich auf dieselbe Weise klärer oder dunkeler zeigen werde: sollten wir aber über das Eine gar nichts zu sagen im Stande seyn, so wird eben dieses auch vom Andern gelten.

Wir müssen daher unsere Untersuchung über beydes, auf welche Weise wir immer können, so gut als möglich fortsetzen.

Theät. Das meine ich auch!

Der Fremde. Zuerst müssen wir zeigen, wie man oft dieselbe Sache mit vielen Nahmen belegen und dadurch andeuten kann.

Theät. Davon gib mir ein Beyspiel.

Der Fremde. Der Mensch z. B. erhält mancherley Nahmen, wenn man von seiner Farbe, seiner Gestalt, seiner Größe, seinen sittlichen Vollkommenheiten oder Gebrechen redet. Bey diesen allen, so wie bey unzähligen andern Dingen, wird nicht nur der Mensch als wirklich gedacht, sondern auch ein Gutes und vieles andere. Ich

könnte andere Beyspiele anführen, wo eben dieses gilt.

In allen solchen Fällen setzt man nur Ein Subject, worin aber auch vieles andere mit liegt, was auf die vielen Nahmen Bezug hat, die man gebraucht.

Theät. Du hast Recht!

Der Fremde. Hiemit setzen wir aber, wie ich glaube, nicht bloß jungen Leuten, sondern auch Alten, die noch nicht reif am Verstande sind, ein ganzes Gericht von Zweifeln vor.

Denn jeder von ihnen kann uns nun sogleich fassen und sagen, es sey nicht möglich, daß das Viele Eins, und das Eine Vieles sey. Ja sie frohlocken schon, indem sie nicht zugeben, daß man den Begriff des Menschen mit dem Begriffe des Guten verbinde, sondern dagegen behaupten, daß das Gute nur gut, und der Mensch nur Mensch sey.

Es sollen dir, wie ich glaube, Theätet, wohl nicht selten Männer aufstoßen, die dergleichen Spitzfindigkeiten mit Ernst suchen: zumahl die ältern Herrn, welche gemeiniglich um so mehr aus solchen Dingen machen, je weniger Stoff und Reichthum an Gedanken sie sonst haben, und daher glauben, wunder was für Allweisheit sie damit an den Tag legen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Damit wir also zu allen denen reden, die jemahls über den Begriff des Wesens u. s. w. sich erklärt haben; so sollen folgen-

de Fragen sowohl ihnen als jenen gelten, mit denen wir vorhin zu thun hatten.

Theät. Welche?

Der Fremde. Ob wir weder den Begriff des Wesens mit Bewegung und Ruhe, noch jeder andern Sache mit jeder andern, verbinden dürfen; sondern uns dieselben als unvermischt und unfähig einer gemeinschaftlichen Verbindung unter einander denken, und sie folglich auch als völlig abgesondert in unsern Reden vorstellen müssen?

Oder ob es besser sey, alle Dinge unter denselben Hauptbegriff zu vereinigen, damit sie unter einander in Verbindung treten können?

Oder endlich, ob dieses nur von gewissen Dingen gelte, von andern hingegen nicht?

Welches unter diesen dreyen, meinst du, Theätet, werden diese Männer gelten lassen?

Theät. Ich weiß nicht, was ich hierauf in ihrem Nahmen antworten soll.

Doch wir wollen setzen, sie beantworteten den ersten oder zweyten oder dritten Punct mit Ja: warum untersuchst du nicht, was aus jeder dieser Antworten folgen würde?

Der Fremde. Das war gut!

Wir wollen also, wenn es dir gefällt, das Erste setzen, daß sie nähmlich festsetzen,

„Nichts könne mit irgend Etwas in einer gemeinschaftlichen Verbindung stehen;"

folgt denn nicht, daß weder Bewegung noch Ruhe den mindesten Antheil am Wesen haben?

Theät. Nicht den mindesten.

Der Fremde. Also weder das Eine noch das Andere hat Antheil am Wesen?

Theät. Keins von beyden!

Der Fremde. Durch dieses Eingeständniß schiene ja alles auf einmahl umgestossen, sowohl die Behauptung derer, welche das All in Bewegung seyn lassen, als derer, welche dasselbe als ein Eins in Ruhe setzen, ja sogar derer, welche gewisse unsichtbare Specien als die allein wirklichen Dinge annehmen, von denen sie lehren, daß sie allezeit dasselbe und unveränderlich wären.

Denn alle diese gebrauchen von den Dingen überhaupt das Wort seyn, nur daß diese Dinge, von denen sie überhaupt sagen, daß sie sind, nach einigen in wirklicher Bewegung, nach andern hingegen in wirklicher Ruhe sind.

Theät. Das ist offenbar!

Der Fremde. Nicht weniger verkehrt dächten alle diejenigen, welche behaupten, daß das All der Dinge bald ein Zusammengesetztes, bald wiederum ein Getheiltes sey, sie mögen nun entweder erst alles zu Eins machen und aus dem Einen unzähliges ableiten;

oder von einer gewissen Anzahl getheilter Elemente ausgehen und daraus nachmahls alles zusammensetzen, es sey nun, daß dieses dann und wann oder allezeit geschehen soll.

Alles dieses wäre, wie schon gesagt, schlechthin falsch, so bald, nach der obigen Voraussetzung, gar keine Vermischung Statt findet.

Theät. Du hast Recht!

Der Fremde. Ja wir selbst endlich führ-

ten die lächerlichste Rede von der Welt, indem wir nicht zugeben wollen, daß von zwey genannten Dingen das Eine, durch Gemeinschaft mit dem was des Andern ist, des Andern Nahmen bekomme.

Theät. Wie das?

Der Fremde. Man kann ja, in Absicht der Dinge überhaupt, gar nicht umhin, der Ausdrücke seyn, für sich, anderer, an und für sich selbst und anderer unzähliger sich zu bedienen.

Da man nun dergleichen gar nicht entbehren kann, sondern sie gebrauchen muß, wenn man anders reden will: so bedarf es auch nicht einmahl eines zweyten oder dritten, der die Menschen von dieser Nothwendigkeit überführte; sondern wie das Sprichwort sagt, haben sie ihren Feind und beständigen Widersacher in sich selbst, der sich von innen aus regt, so daß sie nirgend gehen oder stehen können, ohne jenen seltsamen Eurykles nachzuahmen *).

Theät. Du redest sehr treffend und wahr!

Der Fremde. Gesetzt aber, wir wollten den zweyten Punct in ihrem Nahmen festsetzen, nähmlich:

*) Wie dieser, vermöge seines Dämons, der aus seinem Bauche sprach, immer von sich und seinem Unglücke weissagte und ahndete (S. Plutarch. Apophthegm. und Coelii Rhodigin. Lect. antiq. I. VIII. c. 10.): so werden auch jene überall durch Etwas, das in ihrem Innern spricht, an ihre Nothwendigkeit erinnert.

Bayerische Staatsbibliothek München

„daß alle Dinge vermögend wären, unter
„einander Gemeinschaft zu haben;"

sobin ich schon allein im Stande, ihn zu widerlegen.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Weil alsdann, diesem Grundsatze zufolge, Bewegung Ruhe, und Ruhe Bewegung seyn würde, im Fall beyde zusammen träfen.

Nun aber ist es so unmöglich, als in der Welt etwas unmöglich seyn kann, daß Bewegung in Ruhe, und Ruhe in Bewegung sey.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Es bleibt also nur ein Drittes übrig.

Theät. Freylich!

Der Fremde. Eins von diesen nähmlich ist nothwendig: in Verbindung treten oder vermischt werden kann

entweder Alles oder Nichts;
oder Einiges zwar und Anderes nicht.

Theät. Nothwendig!

Der Fremde. Nun aber sind schon zwey Fälle als unmöglich befunden worden.

Theät. Ja!

Der Fremde. Von Dreyen bleibt also nur Eins noch übrig, welches jedermann setzen muß, der eine treffende Antwort geben will.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Wollte man aber, daß nur gewisse Dinge mit andern in Verbindung zu treten geneigt seyen, andere hingegen nicht, so ginge es ihnen eben so, wie den Buchstaben, deren ei-

nige sich mit andern nicht zusammen setzen lassen, wohl aber andere mit andern.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Die Vokale insbesondere sind es, welche alle Zusammensetzungen möglich machen und dieselben wie ein Lebenshauch durchdringen, so daß es ohne einen Vokal unmöglich wird, irgend einen Konsonanten mit irgend einem andern zusammen zu setzen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Versteht nun jeder Mensch, welche Buchstaben mit welchen zusammen verbunden werden können; oder wird dazu eine gewisse Kunst erfordert, wenn man genau und nach der Regel dabey verfahren will?

Theät. Freylich eine Kunst!

Der Fremde. Welche?

Theät. Die Grammatische.

Der Fremde. Gilt eben dieses nicht auch von den Tönen, so fern diese sich durch ihre Höhe oder Tiefe unterscheiden? Wer nähmlich die Kunst inne hat, wonach man weiß, welche Töne zusammen treffen können, und welche nicht, der ist ein Musiker; wer hingegen diese Kunst nicht weiß, der ist kein Musiker.

Theät. So ist es!

Der Fremde. Eben das werden wir auch in Absicht auf andere Künste und Kunstlosigkeiten, jedes in seiner Art, finden.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Müssen wir nun, nachdem wir anerkannt haben, daß auch die Arten der

Dinge unter einander in Vermischung treten können, nicht ebenfalls eine gewisse Wissenschaft alle unsere Reden durchdringen lassen, wenn wir anders auf die rechte Weise zeigen wollen,

„welche Arten mit einander harmoniren, und „welche einander nicht vertragen können?"

ob dieses oder jenes ein allgemeines Band der Zusammenfügung, und folglich auch der Vermischung werden könne? und auf der anderen Seite, was die Absonderungen betrifft,

ob es eben so auch eine zweyte allgemeine Ursache gebe, wodurch das Ganze wieder getrennt wird?

Theät. Wie sollte dazu keine Wissenschaft erfordert werden?

Ich wollte fast sagen, die größte aller Wissenschaften.

Der Fremde. Und wie sollen wir diese nennen, Theätet?

Beym Zeus! wir sind vielleicht auf die Wissenschaft der Edlen gestoßen, und haben den Philosophen eher als den Sophisten gefunden, da wir zunächst doch diesen, nicht jenen, suchen.

Theät. In wie fern meinst du das?

Der Fremde. Die verschiedenen Arten der Dinge zu unterscheiden, und weder diese für jene, noch jene für diese zu halten, ist das nicht eine Sache der dialektischen Wissenschaft, was meinst du?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Wer nun dieses vermag, der siehet eben so wohl, daß eine einzige Idee durch vieles zugleich verbreitet seyn könne, ob er gleich

jedes für sich besonders nimmt; als daß viele von einander verschiedene Ideen unter einer einzigen begriffen sind, die sie alle umfaßt, wie ein Mittelpunct seinen Umkreis; auch daß eine einzige durch das viele als ein Ganzes gehe und in dem Einen verbunden werde, so wie auch viele wiederum von einander getrennt, und, jede von der andern, abgesondert sind. — Das heißt wissen und verstehen, in wie fern die einzelnen Dinge unter einander verbunden, und in wie fern sie, der Art nach, zu unterscheiden sind.

Theät. Ganz Recht!

Der Fremde. Was aber nun die dialektische Kunst selbst betrifft, so wirst du diese, glaube ich, doch wohl keinem andern geben, als dem lautern und wahrhaften Philosophen?

Theät. Wem sollte sie sonst zukommen?

Der Fremde. Dieß wird daher wohl der Fleck seyn, wo wir den Philosophen jetzt oder künftig, wenn wir ihn etwa suchen, werden finden können, obgleich auch dieser nicht ohne Schwierigkeit deutlich erkannt wird. Indessen ist es in einem ganz andern Verstande schwer, den wahren Philosophen, als den Sophisten, zu finden.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Dieser entwischt in die Dunkelheit dessen was nicht ist, und hat hier seinen beständigen Aufenthalt; daher er wegen der Dunkelheit des Orts, den er nicht verläßt, schwer zu erkennen ist, nicht wahr?

Theät. Das soll wohl seyn.

Der Fremde. Der Philosoph hingegen,

der mit seinen Gedanken immer an der Idee des Wirklichen haftet, ist wegen des Glanzes seiner Region nicht leicht anzuschauen. Denn die Augen der meisten Seelen sind nicht fähig in das Göttliche zu blicken.

Theät. Dieß scheint nicht weniger Grund zu haben, als jenes.

Der Fremde. Was nun den Philosophen betrifft, so werden wir diesen künftig, wenn wir Lust haben, näher betrachten; den Sophisten hingegen dürfen wir gewiß nicht eher fahren lassen, als bis wir ihn so gut gesehen haben, als wir ihn sehen mußten, um ihn genau zu kennen.

Theät. Das freuet mich!

Der Fremde. Nachdem wir also anerkannt haben, daß einige Arten sich unter einander freundschaftlich verbinden, andere aber nicht, und zwar einige nur mit wenigen, andere mit vielen, und noch andere alle zusammen durchdringen, so daß sie leicht mit allen in Verbindung treten können: so müssen wir nun unsere Untersuchung weiter fortsetzen, und zwar auf die Weise, daß wir nicht alle Arten auf einmahl betrachten, weil uns die Menge sonst verwirren würde; sondern einige der vornehmsten auswählen, und zuerst fragen,

„wie jede derselben beschaffen ist?“

darauf:

„in wie fern sie das Vermögen haben, in „gegenseitige Verbindungen zu treten?“

damit wir auf die Weise das Wirkliche und Nichtwirkliche, wo nicht ganz genau und deutlich bestimmen, so doch alles davon sagen, was sich

nach Maaßgabe einer solchen Untersuchung davon sagen läßt.

Gesetzt nun auch, daß das Nichtwirkliche bey dieser Untersuchung mit dem Wirklichen gewissermaßen zusammentrifft, so werden wir doch, im Fall wir nur gestehen, daß es in Wahrheit nicht wirklich sey, ohne Verantwortung bleiben.

Theät. So müssen wir verfahren.

Der Fremde. Die vornehmsten Arten nun, die wir bisher gehabt haben, waren sowohl das Wirkliche selbst, als Ruhe und Bewegung.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Die beyden letztern, sagten wir, ließen sich nicht zusammen mischen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Das Wirkliche hingegen mit beyden: denn Ruhe und Bewegung nahmen wir doch als zwey Dinge an.

Theät. O ja!

Der Fremde. Das werden dann drey.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Jedes von diesen dreyen ist von den beyden andern verschieden, mit sich selbst aber einerley.

Theät. So ist es!

Der Fremde. Wie konnten wir aber vorhin sagen, daß von zwey Dingen das Eine als Dasselbe auch das Andere werde? Dachten wir etwa an zwey gewisse Arten desselben, die von jenen Dreyen zwar verschieden, aber allezeit und nothwendig zusammengemischt sind, so daß wir

uns nach fünf und nicht nach drey wirklichen Arten umzusehen hätten?

Oder dachten wir bey jenem „Dasselbe auch das Andere" an Eins von diesen, ohne es selbst zu merken?

Theät. Vielleicht!

Der Fremde. Allein Bewegung und Ruhe sind weder ein Verschiedenes noch Dasselbe.

Theät. Wie das?

Der Fremde. Was man gemeiniglich Bewegung und Ruhe nennt, kann keins von beyden seyn.

Theät. Warum nicht?

Der Fremde. Weil sonst Bewegung in Ruhe, und Ruhe in Bewegung übergehen würde.

Man nehme nun, in Absicht auf beydes, das Eine oder das Andere an; so wird das, wovon dieses angenommen wird, etwas werden müssen, was seiner eigenen Natur entgegen ist, in so fern es des Entgegengesetzten theilhaftig wird.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Und doch nahm beydes an demselben und am Andern Theil.

Theät. Ja!

Der Fremde. Folglich dürfen wir zwar nicht sagen, daß Bewegung Dasselbe oder das Andere sey, so wenig als dieses von der Ruhe gilt.

Theät. Nein!

Der Fremde. Sondern das, was wirklich, und was dasselbe ist, müssen wir uns als ein gewisses Eins denken.

Theät. Vielleicht!

Der Fremde. Wenn nun aber das Wirkliche und Dasselbe einerley ist: Bewegung und Ruhe hingegen als zwey Dinge, welche sind, angegeben werden; so werden wir diese zwey Dinge, als wirkliche Dinge auch Dasselbe nennen.

Theät. Das ist ganz unmöglich.

Der Fremde. Unmöglich also auch, daß das Dasselbe und das Wirkliche einerley sey.

Theät. Ja wohl!

Der Fremde. Wir werden daher außer jenen drey Arten noch eine vierte setzen müssen, nähmlich Dasselbe.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Und etwa das Andere, als eine fünfte? oder soll man sich dieses und das Wirkliche nur als zwey Nahmen von einer einzigen Art denken?

Theät. Das möchte wohl!

Der Fremde. Allein ich glaube, du wirst nicht in Abrede seyn, daß unter den wirklichen Dingen einige an und für sich selbst das sind, was sie sind, andere hingegen immer nur im Verhältniß auf andere so heißen.

Theät. Das kann Niemand leugnen.

Der Fremde. Und das Verschiedene immer nur in Beziehung auf etwas Verschiedenes?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Dieses fände indessen nicht Statt, wenn nicht das Wirkliche und das Andere gar sehr von einander verschieden wären; vielmehr, wenn das Andere so gut, als das Wirkliche, an beyden Arten Theil nähme; so wäre un-

ter den verschiedenen Arten etwas an sich und nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden.

Nun aber hat es uns eingeleuchtet, daß das, was verschieden ist, nothwendig in Beziehung auf ein anderes Verschiedenes das ist, was es ist.

Theät. Du redest genau, wie die Sache ist!

Der Fremde. Die Natur des Andern werden wir daher als eine fünfte unter die Arten setzen müssen, denen wir sie vorhin beygezählt haben.

Theät. Ja!

Der Fremde. Und gestehen, daß sie durch diese alle sich verbreite; so daß jede einzelne von den übrigen verschieden sey, aber nicht durch das, was sie ihrer eigenen Natur nach ist; sondern wegen ihrer Theilnehmung an der Idee des Andern.

Theät. Das ist einleuchtend!

Der Fremde. Wenn wir also kurz wiederhohlen, was von den fünf Arten, und zwar von jeder insbesondere, gesagt worden, so gilt von ihnen folgendes.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Zuerst, daß Bewegung völlig verschieden sey von Ruhe; nicht wahr?

Theät. Ja!

Der Fremde. Bewegung ist also nicht Ruhe.

Theät. Auf keine Weise!

Der Fremde. Und doch ist sie wirklich, weil sie am Wirklichen Theil nimmt.

Theät. Sie ist wirklich!

Der Fremde. Eben so ist die Bewegung verschieden von dem, was wir Dasselbe nennen.

Theät. Ja!

Der Fremde. Sie ist also nicht Dasselbe.

Theät. Nein!

Der Fremde. Und doch war sie gewissermaaßen auch Dasselbe, weil alle Arten an dem, was Dasselbe ist, Theil haben.

Theät. Ja auch das!

Der Fremde. Man muß also ohne Widerrede zugeben, daß die Bewegung sowohl Dasselbe sey, als auch nicht Dasselbe, freylich nicht in einerley Verstande: denn wenn wir sagen, sie sey Dasselbe, so denken wir etwas anderes, als wenn wir sagen, sie sey nicht Dasselbe..

Wenn wir sie Dasselbe nennen, so geschiehet dieses bloß in Beziehung auf die Theilnehmung, die sie an Demselben hat: sagen wir aber, sie sey nicht Dasselbe, so in Beziehung auf ihre Gemeinschaft mit dem Andern, wonach sie von Demselben getrennt, nicht Dieses, sondern ein Verschiedenes geworden ist. Daher man mit eben dem Recht sagen kann, sie sey nicht Dasselbe.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Wenn ferner die Bewegung als solche gewissermaaßen Theil nimmt an Ruhe, so könnte man sie ganz füglich eine ruhige nennen.

Theät. Mit höchstem Recht, wenn wir anders noch zugeben, daß einige Arten geneigt sind, mit andern in Verbindung zu treten, andere hingegen nicht.

Der Fremde. So hätten wir ja diesen Punkt noch eher, als die andern, erklärt, indem wir erwiesen haben, daß diese Sache ihrer Natur nach so und nicht anders sey.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Noch einmahl! Die Bewegung ist etwas Verschiedenes von dem Verschiedenen, so wie sie auch etwas anderes war, als Dasselbe und als die Ruhe?

Theät. Nothwendig!

Der Fremde. Ein nicht Verschiedenes gewissermaaßen eben sowohl, als ein Verschiedenes, nach dem Bisherigen.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Was folgt nun daraus? Sollen wir annehmen, daß sie etwas von den drey Arten verschiedenes sey, nicht aber von der vierten, da wir doch vorhin fünf Arten als solche annahmen, die wir näher betrachten, und unter welchen wir eine insbesondere erwägen wollten?

Theät. Wie so?

Der Fremde. Man kann ihre Zahl nicht geringer annehmen, als sie sich uns vorhin gezeigt hat. Folglich können wir auch ganz dreist behaupten, daß die Bewegung etwas von dem Wirklichen oder Wesentlichen verschiedenes sey.

Theät. So dreist als etwas!

Der Fremde. Offenbar ist daher die Bewegung in der That ein nicht Wirkliches und doch ein Wirkliches, weil sie am Wirklichen Theil hat.

Theät. So offenbar, als etwas!

Der Fremde. Nothwendig erstreckt sich also der Begriff des Nichtwirklichen auf Bewegung und auf alle übrige Arten, in Beziehung auf welche die Natur des Andern etwas vom Wirklichen verschiedenes bewirkt, und eben dadurch macht,

daß jedes einzelne ein nicht Wirkliches ist. Folglich kann man in Absicht aller Arten überhaupt mit eben dem Recht sagen, daß sie nicht wirkliche Dinge sind, als daß sie sind und Wirklichkeit haben, weil sie an dem Wirklichen oder Wesentlichen Theil nehmen.

Theät. Das scheint so!

Der Fremde. Mit jeder einzelnen Art steht also das Wirkliche in vielfachem, das Nichtwirkliche aber in zahllosem Verhältniß.

Theät. Das scheint!

Der Fremde. Müssen wir nicht auch annehmen, daß das Wirkliche selbst von den übrigen Arten verschieden sey?

Theät. Nothwendig!

Der Fremde. Folglich ist das Wirkliche eben so vielmahl nicht, als es übrige Arten gibt.

Denn diese sind nicht das Wirkliche, welches an sich ein Eins ist, sondern als übrige Dinge unzählig, und folglich nicht jenes Eine.

Theät. So ist es!

Der Fremde. Auch dieses muß daher ohne Widerrede zugelassen werden, so bald die Natur der Arten es mit sich bringt, daß sie Gemeinschaft unter einander haben.

Wollte aber auch jemand dieses nicht einräumen, so würde er doch nicht umhin können, nach dem vorhin Angenommenen, auch dieses, als Folge von jenem, anzunehmen.

Theät. Vollkommen richtig!

Der Fremde. Nun wollen wir auch folgendes betrachten.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Wenn wir sagen das nicht Wirkliche, so wollen wir, wie es scheint, nicht Etwas dem Wirklichen Entgegengesetztes andeuten; sondern nur Etwas von dem Wirklichen Verschiedenes.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Wenn wir z. B. sagen, Etwas nicht Großes, so zielen wir damit auf Etwas Kleineres, das dem Großen nicht gleich kommt, womit dieses vergliechen wird.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Wir wollen also durch das Nicht oder die Negation nicht Etwas Widersprechendes andeuten, sondern nur so viel, daß die Verneinungssylben, wenn sie den Nennwörtern vorgesetzt werden, Etwas von anderer Art bezeichnen, besonders wenn sie Sachbegriffen vorhergehen, in Beziehung auf welche die Nennwörter ausgesprochen werden, vor welchen die Negation steht.

Theät. Du hast vollkommen Recht!

Der Fremde. Wir wollen auch folgendes erwegen, wenn du nichts dagegen hast.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Die Natur des andern scheint mir eben so, wie die Wissenschaft, mehrere Theile in sich zu begreifen.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Auch jene, die Wissenschaft, ist zwar an sich Eine, sie hat aber mehrere einzelne abgesonderte Theile, deren jeder seinen beson-

dern Nahmen hat: daher man denn von vielen Künsten und Wissenschaften redet.

Theät. Ja wohl!

Der Fremde. Eben dieses läßt sich von den Theilen der Natur des Andern sagen, die als Natur auch nur eine ist.

Theät. Vielleicht!

Der Fremde. Noch etwas anderes zur Erklärung dieser Sache *).

Ist nicht ein Theil des Andern **) dem Schönen entgegengesetzt?

Theät. Ja!

Der Fremde. Ist dieser Theil ohne Nahmen, oder wird er benannt?

Theät. Er wird benannt. Denn was man in jedem Fall nicht schön nennt, das ist von nichts anderem verschieden, als von der Natur des Schönen †).

Der Fremde. Nun beantworte mir auch folgende Frage.

Theät. Welche?

*) Αλλο πη δη λεγωμεν ist ohne Zweifel die richtige Lesart, wofür Stephan. αλλ' ὁπη δη λεγε verlangte.

**) Θατέρῳ, wovon bisher immer, als einer der fünf Arten, die Rede war.

†) D. i. es nicht das Schöne, sondern etwas anderes, ἑτερον τι, aber dieser Nahme ἑτερον τι beziehet sich auf nichts anderes, als auf die Natur des Schönen, deren Abwesenheit dadurch angezeigt wird: ουκ αλλε τινος ἑτερον εςιν, η της τ᾽ Καλ᾽ φυσεως.

Der Fremde. Wenn Etwas anderes, das zu einer gewissen einzelnen Art der wirklichen Dinge gehört, abgesondert oder an sich bestimmt ist, und in Rücksicht auf dieses oder jenes der wirklichen Dinge wiederum entgegengesetzt ist, kann denn auf die Weise dasjenige zum Grunde liegen, was man das nicht Schöne nennt?

Theät. Gerade auf diese Weise.

Der Fremde. Das nicht Schöne findet also, wie es scheint, da Statt, wo ein Gegensatz des Wirklichen zum Wirklichen ist.

Theät. Just so!

Der Fremde. Wie nun? soll nach dieser Vorstellung das Schöne mehr als das nicht Schöne zu den wirklichen Dingen gehören?

Theät. Das Eine nicht mehr als das Andere.

Der Fremde. So würde man dasselbe auch von dem nicht Großen eben sowohl als dem Großen in einem ähnlichen Verstande sagen müssen.

Theät. Von dem Einen so gut als vom Anderen.

Der Fremde. Folglich auch annehmen, daß in demselben Verstande das nicht Gerechte dem Gerechten verwandt sey, weil das Eine nichts mehr und nichts weniger als das Andere seyn soll.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Eben dieses wird von den übrigen Dingen gesagt werden können, sintemahl die Natur des Andern doch als zu den wirklichen Dingen gehörig befunden worden ist. Sobald diese aber, die Natur des Wirklichen, als wirklich

an-

anerkannt werden, so müssen auch die Theile derselben eben so sehr als wirklich gesetzt werden.

Theät. Wie anders?

Der Fremde. Folglich ist, wie es scheint, der Gegensatz eines Theils der Natur des Andern, und der Natur des Wirklichen, als zweyer Dinge, die einander entgegen stehen, um nichts weniger, wenn man so sagen darf, das Wesen des Wirklichen selbst, da dieses, das Wesen, nicht sowohl das anzeigt, was jenem, dem Wirklichen, entgegengesetzt wäre, sondern in so weit nur Etwas von jenem Verschiedenes.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Wie sollen wir ihn, diesen Gegensatz, nun nennen?

Theät. Offenbar enthält sein Begriff nichts anderes, als das nicht Wirkliche, welches wir zu untersuchen bloß dadurch veranlaßt wurden, daß wir den Charakter des Sophisten aufsuchten.

Der Fremde. Also hätte dieses, wie du sagtest, keinen geringern Antheil am Wesen, als das Uibrige, und wir könnten nun getrost annehmen, daß das Nichtwirkliche auch seine eigene festbestimmte Natur habe?

Wie nun das Große groß war und das Schöne schön, auch das nicht Große und nicht Schöne, so wär und ist auch das nicht Wirkliche, nach demselben Verhältnisse, nicht wirklich, nur Eine Art von denen, die zu den vielen wirklichen Dingen gehören?

Oder ist hier noch etwas, Theätet, dem wir nicht recht trauen dürfen?

Theät. Gar nicht!

Der Fremde. So merkst du ohne Zweifel denn nun auch wohl, wie weit wir uns von dem Ausspruche des Parmenides entfernen!

Theät. Wie entfernen?

Der Fremde. Dadurch, daß wir in unserer Untersuchung viel weiter gegangen sind, als er haben wollte, und folglich auch mehr gezeigt haben, als er zu sehen verlangte.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Er sagt ja, wie du weißt,

„Das Nichtwirkliche ist nie und auf keine Wei-
„se: Du aber ziehe ab deinen Geist von die-
„sem Wege" — —

Theät. Das sind allerdings seine Worte.

Der Fremde. Dagegen haben wir nun gezeigt, nicht nur, daß das Nichtwirkliche sey, sondern auch die Art des Nichtwirklichen erklärt, was sie eigentlich sey.

Denn indem wir bewiesen haben, daß die Natur des Andern wirklich sey, und ihren einzelnen Theilen nach sich auf alle wirkliche Dinge erstrecke, indem ein Theil derselben mit dem Wirklichen jedes Theils im Gegensatze stehet: so haben wir damit auch den Ausspruch gewagt, daß eben dieses in Wahrheit das Nichtwirkliche sey.

Theät. Ich für meine Person, lieber Freund, halte das Gesagte für so wahr, als etwas seyn kann.

Der Fremde. Nun aber baue ja Niemand darauf, daß wir es gewagt haben zu sagen, das Nichtwirkliche sey, ohngeachtet wir es als das

Gegentheil des Wirklichen angeben. Denn wir haben die Frage schon längst verabschiedet, ob es ein Gegentheil desselben wirklich gebe oder nicht gebe; ob es Grund habe und ein Gegenstand der Rede werden könne, oder nicht.

Wenn wir aber jetzt den Ausspruch gethan haben, „das Nichtwirkliche sey," so muß ein solcher uns entweder überweisen, daß wir falsch geredet haben; oder er muß, so lange er dieses nicht kann, so gut als wir unserer Annahme beytreten, welche darin besteht,

daß die Arten sich mit einander vermischen, und daß das Wirkliche sowohl als das Andere sich durch alle und durch einander erstrecken;

daß das Verschiedene, welches an dem wirklichen Theil nimmt, eben dieser Theilnehmung wegen sey, obgleich nicht das, woran es Theil nimmt, sondern davon verschieden;

daß das, was von dem Wirklichen verschieden ist, offenbar nicht anders als nicht wirklich seyn könne.

Eben so ist das Wirkliche, das an dem Andern Theil nimmt, von den übrigen Arten verschieden: in so fern es aber von diesen allen verschieden ist, ist es keins von allen noch alle zusammen genommen; sondern bloß das, was es selbst ist.

Folglich ist das Wirkliche zuverläßig nicht das Unzählige der unzähligen Dinge: so wie auch das Uibrige, in jedem Einzelnen sowohl als im Ganzen genommen, in vielem Betracht ist und in vielem Betracht nicht ist.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Wenn jemand diese Entgegensetzungen nicht annehmen will, so muß er etwas Besseres ausfinden und angeben, als was wir bisher angegeben haben; wollte er sich aber auf bloße Schwierigkeiten etwas zu gute thun, und unsere Angaben bald so bald so drehen, so wendete er seinen Fleiß auf Etwas, das keinen Fleiß verdient, wie das Bisherige lehrt.

Denn zum Schein bloße Schwierigkeiten zu finden, bringt an sich keine Ehre und ist auch gar nicht schwer: dahingegen jenes eben so schwer als rühmlich ist.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Was schon im Vorhergehenden bemerkt worden: daß man nähmlich mit Vorbeylassung solcher Dinge, die keine Schwierigkeit haben, einem ganzen Vortrage zu begegnen, und jede Falschheit desselben zu rügen und zu erweisen im Stande ist. Wenn z. B. jemand sagt, daß Etwas so und so verschiedenes Dasselbe sey, und dasselbe verschieden; und zwar, daß beydes in demselben Verstande gesagt werden müsse. — Denn bloß anzugeben, daß Dasselbe auch verschieden sey, und das Andere auch Dasselbe, das Große klein und das Aehnliche unähnlich, und andere dergleichen Gegensätze immer gern im Munde zu führen: das zeigt von keiner wahrhaften Uiberführung, sondern beweißt nur, daß jemand so eben den Anfang macht, seine Gedanken auf etwas die Natur der Dinge betreffendes zu richten.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Denn, lieber Mann, Alles

von Allem abzusondern, beweißt überhaupt keinen Scharfsinn und ämsiges Nachdenken; sondern vielmehr einen ganz rohen und unphilosophischen Kopf.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Alle Argumentationen werden damit auf einmahl schlechthin getilgt, wenn man jedes von Allem scheidet. Denn Zusammenhang der Rede entsteht erst durch Verknüpfung der Arten oder Begriffe unter einander.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Du siehest also, wie Zeitund Zweckmäßig es war, daß wir gegen diese Art von Leuten darauf bestanden, daß verschiedene Dinge sich unter einander vermischen könnten, und daß wir sie nöthigten, dieses gelten zu lassen.

Theät. Zu welchem Zweck denn?

Der Fremde. Um einzugestehen, daß die Rede eine von den Arten der wirklichen Dinge sey.

Denn wenn wir diese verlieren, so verlieren wir damit größtentheils alle Philosophie.

Es ist aber nun Zeit, daß wir uns darüber vereinigen, was eigentlich Rede sey.

Verlöhren wir sie, sag' ich noch einmahl, und sollte sie in der That nichts seyn, so würden wir freylich nicht das Mindeste mehr sagen können. Verlieren aber würden wir sie, wenn wir zugeben wollten, daß gar keine Mischung des Einen zum andern Statt fände.

Theät. Das ist wohl wahr: indessen sehe ich nicht, warum wir über das, „was Rede sey," uns vereinigen müssen.

Der Fremde. Du wirst dieses vielleicht

ohne Mühe einsehen, wenn du die Sache auf folgende Weise betrachtest.

Theät. Auf welche?

Der Fremde. Das Nichtwirkliche hat sich uns als eine eigene und besondere Art der übrigen gezeigt, die sich durch Alles, was wirklich ist, erstreckt *).

Theät. Gut!

Der Fremde. Diesem zufolge müssen wir nun untersuchen, ob sich dasselbe auch mit Meinung und Rede vermische.

Theät. Warum das?

Der Fremde. Weil, wenn keine solche Vermischung Staat findet, nothwendig Alles wahr seyn muß: dagegen falsche Meinung und Rede entsteht, so bald jene Staat findet. Denn das nicht Wirkliche meinen oder sagen, ist eben so viel als Lüge in Gedanken und Reden.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Wo Lüge ist, da findet Betrug oder Täuschung Statt.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Wo Betrug oder Täuschung ist, da muß alles lauter Phantom, Bild und Schein werden.

Theät. Wie anders?

*) D. i. in jedem Fall, da etwas Positives gesagt werden kann, läßt sich auch etwas Negatives sagen, theils in Absicht auf das Mehr oder Weniger der Wirklichkeit, theils in Absicht auf gewisse Beziehungen und solche Prädicate, die an sich mehr negativ als positiv sind.

Der Fremde. Nun ist dieß gerade der Ort, wohin der Sophist, wie wir oben erkannt haben, sich zu retten sucht, indem er schlechthin leugnet, daß es irgend Lüge gebe.

Denn, sagt er, was nicht wirklich ist, das läßt sich weder denken, noch aussprechen, weil das nicht Wirkliche auf keine Weise und in keinem Verstande an dem, was Wesen heißt, Theil nimmt.

Theät. So war es!

Der Fremde. Und doch haben wir nun eingesehen, daß das nicht Wirkliche, die Lüge, an dem Wirklichen, der Rede Theil nimmt. Folglich wird er, wie ich hoffe, von dieser Seite nichts mehr einzuwenden haben.

Dagegen aber wird er vielleicht sagen, unter den verschiedenen Arten gäbe es einige, die an dem nicht Wirklichen Theil nehmen, andere hingegen thäten dieses nicht: und zwar gelte dieses gerade von Rede und Meinung, bey welchen diese Theilnehmung nicht Statt fände. —

Daher, wird er mit aller Macht behaupten, gebe es auch gar keine solche Kunst, wie wir sie als das eigentliche Gewerbe des Sophisten angenommen haben, keine solche nähmlich, die auf Bildermacherey und Scheintäuschungen abzwecke, weil Meinung und Rede keine Gemeinschaft hätten mit dem, was nicht ist. —

Und weil in der That keine solche Gemeinschaft zwischen dem Wirklichen der Rede und dem nicht Wirklichen des Gegenstandes bestehe; so gebe es schlechthin auch keine Lüge oder Falschheit der Rede und Meinung. —

Wir könnten also nicht umhin, vor allen Dingen eine genaue Untersuchung darüber anzustellen, was Rede, Meinung und Phantasie oder Einbildung eigentlich sey; damit, nachdem diese Gegenstände sich uns dargestellt haben, wie sie wirklich sind, wir auch im Stande seyn mögen, ihre etwanige Gemeinschaft mit dem nicht Wirklichen einzusehen. Nachdem wir aber diese eingesehen haben, werden wir auch erweisen können, daß Lüge wirklich da sey; und wenn wir so weit sind, dieses erwiesen zu haben, werden wir auch den Sophisten gerade hierbey am Orte der Lüge entweder festbinden, wenn er sich schuldig finden läßt, oder ihn frey lassen, im Fall er unschuldig ist, und anderweitige Nachsuchung anstellen. —

Theät. Ich sehe offenbar, lieber Freund, daß das guten Grund hat, was gleich anfangs vom Sophisten gesagt wurde, nähmlich daß diese Klasse von Menschen schwer zu ertappen sey.

Ein Sophist weiß sich von allen Seiten zu verschanzen: und ehe man nicht alle Hindernisse, wodurch er jeden von sich abhält, zuvor überwunden und reine Bahn gemacht hat, kann man ihm nicht beykommen.

Kaum hatten wir uns durch den einen seiner Gegenwürfe, „daß nichts Statt finde, als was wirklich sey *),“ glücklich hindurch gearbeitet, so kommt schon ein neuer.

*) Eigentlich: το μη ον, ουκ εστιν, was keine Wirklichkeit hat, ist nicht. Ein in seiner Art wahrer Satz, der aber vorhin deßwegen widerlegt wurde, weil dar-

Wir müssen also zuerst zeigen, daß Lüge wirklich Statt finde, sowohl in Reden als Meinungen: darauf kommt vielleicht ein zweyter Punkt, und dann ein dritter: ja es können ihrer, wie ich glaube, noch so viele kommen, daß wir gar kein Ende sehen.

Der Fremde. Muth muß man zeigen, Theätet, auch in dem Wenigen, was man vermag, wenn man immer weiter kommen will. Denn wer schon bey den ersten Vorfällen seinen Muth sinken läßt, was will der anfangen, wenn Schwierigkeiten kommen, wozu mehr erfordert wird? Und wer schon hier nichts vermag, oder sich gleich zurücktreiben läßt, der hat, wie das Sprichwort sagt, lange Zeit, bis er die Stadt erobert.

Wenn wir also, mein Lieber, nur erst das ent-

aus folgen sollte, daß keine Lüge, Täuschung, oder Blendwerk in Gedanken und Reden möglich sey, weil sich nichts denken und aussprechen lasse, als was einen wirklichen Gegenstand habe. Die Vieldeutigkeit der Ausdrücke Seyn, Nichtseyn, Wirklich, Nichtwirklich u. s. enthielt den Grund aller unnützen Subtilitäten der Sophistik und falschen Dialektik. Indem diese Ausdrücke bald von wirklichen Dingen, bald von bloßen Entibus rationis, bald wesentlich, bald nur beziehungsweise, u. s. w. gebraucht wurden, ohne die verschiedenen Arten des Seyns und der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit zu unterscheiden, und nach ihren objectiven und subjectiven Verhältnissen zu bestimmen, konnte man alles drehen und wenden, wie man Lust hatte; man konnte hin und her disputiren, alles widerlegen und alles behaupten, ohne je zu Ende zu kommen.

schieden haben, was du so eben nanntest, nähmlich die Möglichkeit und Wirklichkeit falscher Reden und Meinungen erwiesen haben, so haben wir damit zugleich die höchste und gefährlichste Schanze erstiegen. Alles Uibrige wird leichter seyn und weniger Kampf kosten.

Theät. Das meine ich auch.

Der Fremde. Rede also, wie gesagt, und Meinung ist es, was wir zuerst vornehmen müssen, um noch deutlicher, als bisher geschehen ist, zu erweisen,

„ob das Nichtwirkliche bey beyden Statt finde, das heißt ob Reden und Meinungen falsch seyn können?"

Oder „ob diese beyden Dinge schlechthin wahr sind und seyn müssen, so daß weder das Eine noch das Andere je falsch oder lügenhaft werden könnte."

Theät. So ist es!

Der Fremde. Wie wir also vorhin in Absicht der Ideale oder Specien der unsichtbaren Dinge und der Buchstaben der Schrift eine eigene Untersuchung anstellten, so müssen wir auch jetzt eine ähnliche in Absicht der Nahmen oder Wörter auf dieselbe Weise anstellen. Denn nur dadurch wird der Gegenstand unserer Untersuchung in sein gehöriges Licht treten.

Theät. Von welcher Seite willst du denn die Nahmen oder Wörter betrachtet wissen?

Der Fremde. Von Seiten ihres Zusammenhangs.

Es frägt sich nähmlich, ob alle Wörter ohne

Unterschied sich unter einander verbinden lassen oder nicht?

Oder ob dieses nur von einigen gelte, und von andern nicht?

Theät. Offenbar nur von einigen, von andern hingegen nicht.

Der Fremde. Du zielst vielleicht darauf, daß diejenigen zusammentreffen oder in wirklicher Verbindung stehen, welche hinter einander ausgesprochen einen Sinn geben: diejenigen hingegen unzusammenhängend sind, welche, ohngeachtet ihrer Zusammenfügung, doch nichts sagen.

Theät. Wie so? was meinst du damit?

Der Fremde. Nichts anders, als was ich glaubte, du hättest es gedacht, da du mir so eben beystimmtest. Also näher!

Wir haben doch eine zwiefache Art von Wörtern, wodurch wir im Stande sind, etwas die Natur und den Zustand der Dinge betreffendes zu bezeichnen.

Theät. Welche?

Der Fremde. Nahmen und Zeitwörter.

Theät. Erkläre mir beyde.

Der Fremde. Ein Ausdruck oder Zeichen der Sprache, wodurch Handlungen angezeigt werden, heißt ein Zeitwort.

Theät. Gut!

Der Fremde. Dasjenige Zeichen hingegen, wodurch die handelnde Person oder handelnde Wesen überhaupt bezeichnet werden, heißt ein Nahme.

Theät. Das ist einleuchtend!

Der Fremde. Aus bloßen Nahmen, wenn

ihrer auch noch so viele zusammengesetzt würden, entsteht noch keine Rede, so wenig als aus bloßen Zeitwörtern, ohne mit Nahmen in Verbindung zu treten.

Theät. Das wußte ich noch nicht.

Der Fremde. Ohne Zweifel dachtest du so eben an etwas anders, und stimmtest mir aus einem falschen Grunde bey, dahingegen ich nichts anders als gerade dieses sagen wollte, daß solche Ausdrücke auf die Weise verbunden keine Rede geben.

Theät. Wie so?

Der Fremde. Wenn z. B. jemand sagt: geht, läuft, schläft und andere dergleichen Zeitwörter, die bloße Handlungen anzeigen, hinter einander wegspricht; so wird er, gesetzt auch, daß er sie alle nach einander folgen ließe, damit doch nichts, was eine Rede heißen könnte, sagen oder vernehmlich machen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Eben so wenig kommt durch eine zusammenhängende Rede zum Vorschein, daß die Nahmen Löwe, Hirsch, Pferd und was es sonst für welche gibt, wodurch handelnde Wesen bezeichnet werden, in einer langen Reihe ausgesprochen werden.

Denn wie in diesem Fall keine Thätigkeit oder Unthätigkeit ausgedrückt wird, so in jenem nichts was auf die Natur und den Zustand des Wirklichen und Nichtwirklichen Bezug hätte: beydes geschiehet erst, wenn Nahmen und Zeitwörter unter einander verbunden werden. Nur dadurch entsteht Zusammenhang und wahre Rede. Die erste Ver-

bindung dieser Art gibt auch die erste Rede, wäre sie auch noch so kurz.

Theät. Wie verstehest du das, noch so kurz?

Der Fremde. Wenn z. B. jemand sagte, „der Mensch lernt;“ so ist das eine Rede, nicht wahr? zwar eine sehr kurze und gleichsam nur der Anfang dazu, aber doch immer einer Rede, denn es liegt ein Sinn in diesen Worten.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Sie geben schon etwas zu erkennen oder zu verstehen, was den Zustand und Lauf der Dinge betrifft, es sey nun in Absicht auf das, was ist und geschiehet, oder auf das, was gewesen und geschehen ist, oder was seyn und werden wird.

Man gibt in solchen Fällen nicht bloße Nahmen oder unbestimmte Angaben, sondern man bestimmt eben dadurch, daß man Nahmen und Zeitwörter verbindet. Und wer dieses thut, von dem kann man auch sagen, daß er rede und nicht bloß Wörter ausspreche: denn eben diese Verbindung oder Zusammenfügung ist es, der man den Nahmen Rede beylegt.

Theät. Du hast Recht!

Der Fremde. Wie nun die Dinge selbst theils zusammen harmonieren, theils nicht: so gilt eben dieses auch von den Wörtern, als Zeichen der Sprache: einige derselben leiden keine Verbindung, andere leiden sie, und eben diese sind es, welche eine Rede bilden.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremde. Noch Eins!

Theät. Was denn?

Der Fremde. Jede Rede muß, so bald sie Rede ist, einen Gegenstand haben, wovon sie Rede ist, und auf den sie Bezug hat: denn unmöglich kann sie von Nichts Rede seyn.

Theät. Ganz recht!

Der Fremde. Muß sie nicht auch so oder so beschaffen seyn?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Nun wohl Achtung gegeben?

Theät. Das wird nöthig seyn.

Der Fremde. Ich will etwas sagen, das eine Rede ist, und zwar darum eine Rede ist, weil ich Sache und Handlung vermittels eines Nahmens und Zeitworts verbinde. Wovon diese Rede aber Rede ist, das sollst du mir sagen.

Theät. So gut ich kann.

Der Fremde. „Theätet sitzt! Nicht wahr, eine sehr ausführliche Rede?

Theät. Nichts weniger, sondern eine ganz kurze.

Der Fremde. Du mußt nun angeben, wovon und in Beziehung wessen diese Rede sey.

Theät. Offenbar von mir und in Beziehung auf mich.

Der Fremde. Und was gilt von dieser?

Theät. Von welcher?

Der Fremde. „Theätet, und zwar kein anderer, als mit dem ich jetzt spreche, fliegt!“

Theät. Auch diese, wie Niemand anders sagen kann, ist von mir und betrifft mich.

Der Fremde. Vorhin erkannten wir doch, daß jede Rede so oder so beschaffen seyn müsse?

Theät. O ja!

Der Fremde. Von welcher Beschaffenheit wäre nun die eine und die andere der angeführten Reden, was meinst du?

Theät. Die eine ist falsch, die andere wahr!

Der Fremde. Diejenige nähmlich wahr, welche das von dir sagt, was wirklich ist.

Theät. Freylich!

Der Fremde. Die falsche hingegen darum falsch, weil sie etwas von dir sagt, was bey dir nicht ist.

Theät. Ja!

Der Fremde. Sie sagt also Dinge als wirklich, die nicht wirklich sind.

Theät. Ja so!

Der Fremde. Dinge als wirklich von dir, die nicht diejenigen sind, welche von dir wirklich gelten, sondern davon verschieden.

Denn, wie wir oben anerkannten, lassen sich von jeder Sache viele Dinge sagen, die wirklich sind, aber auch viele, die nicht wirklich sind.

Theät. Offenbar!

Der Fremde. Was nun die Wirklichkeiten betrifft, so läßt sich von der zweyten Rede, die ich von dir ausgesprochen habe, zufolge unserer obigen Erklärung von dem, was Rede sey, sagen:

Erstlich, daß sie eine der kürzesten sey, die es geben kann.

Theät. Das folgt aus dem, was wir vorhin eingestanden haben.

Der Fremde. Zweytens, daß sie einen Gegenstand habe, von der sie Rede ist.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Hat sie aber dich nicht zum Gegenstande, so gar Nichts.

Theät. Sonst könnte Niemand es seyn.

Der Fremde. Einen Gegenstand aber muß sie haben, denn ohne Gegenstand wäre sie schlechthin keine Rede.

Wir haben es nähmlich als eine Unmöglichkeit anerkannt, daß eine Rede Rede sey, ohne Etwas zu haben, wovon sie Rede wäre.

Theät. Vollkommen!

Der Fremde. Wenn nun andere oder verschiedene Dinge von dir gesagt werden, als wären sie dieselben, und nicht wirkliche als wirkliche, so ist, wie du siehest, eine solche Zusammensetzung von Nahmen und Zeitwörtern zwar eine Rede, im Grunde aber und in Wahrheit eine falsche Rede.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Was sollen wir nun von Gedanken, Vorstellungen oder Meinungen und Einbildungen sagen? Sehen wir nicht schon als offenbar, daß alle diese Arten der Dinge in unsern Seelen theils falsch, theils wahr sind?

Theät. Wie soll ich mir das denken?

Der Fremde. Gar leicht, wenn du nur erst begriffen hast, was diese Dinge selbst sind, und wodurch sie sich alle von einander unterscheiden.

Theät. Nun so zeige.

Der Fremde. Ist nicht Gedanke und Rede einerley und dasselbe, nur daß Gedanke gleichsam

eine Rede der Seele an sie selbst ist, ohne lautbare Töne? Denn dieses ist es doch, was man Gedanke nennt.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Was aber als Gedanke oder von demselben ausfließt und vermittelst gewisser lautbarer Töne aus dem Munde kommt, das heißt Rede.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Bey Reden als solchen ist nun dieses auch zu merken.

Theät. Was denn?

Der Fremde. Sie sprechen entweder zu oder ab, bejahen oder verneinen.

Theät. Das weiß man.

Der Fremde. Wenn dieses nun in der Seele selbst, ohne lautbare Töne, blos in Gedanken, geschiehet, kann man es denn anders als Meinung oder Vorstellung nennen?

Theät. Ich wüßte nicht.

Der Fremde. Geschiehet dieses aber nicht durch die denkende Kraft der Seele als Seele, sondern vermittelst der Sinnlichkeit, kann man es nicht füglich Phantasie oder Einbildung nennen?

Theät. Nicht beßer!

Der Fremde. Nachdem wir also erkannt haben,

daß die Rede theils wahr, theils falsch sey;

daß das Denken ein Reden der Seele mit sich selbst ist;

daß Vorstellungen oder Meinungen die Resultate dieses Denkens sind!

und ausgesprochene Sätze endlich durch Vermischung sinnlicher Phantasien und gedachter Vorstellungen entstehen: so müssen daher auch diese, als mit der Rede wirklich verwandt, theils wahr, theils falsch seyn.

Theät. Nicht anders!

Der Fremde. Siehest du nun wohl, daß es uns viel leichter geworden ist, die Wirklichkeit falscher Reden und falscher Meinungen zu finden, als wir anfangs dachten? Wir fürchteten schon, alle unsere Bemühung, sie aufzusuchen, würde ganz fruchtlos seyn.

Theät. Ich sehe nun wohl!

Der Fremde. Eben so getrost und muthig können wir nun auch zu dem Uibrigen schreiten.

Indessen müssen wir, nachdem wir so weit Licht sehen, uns nun auch an jene Eintheilungen wieder erinnern, die wir oben von den Dingen überhaupt nach ihren Arten gaben.

Theät. Welche meinst du?

Der Fremde. Wir theilten die Bildermachende Kunst in zwey Arten, in die verähnlichende oder nachbildende und Scheinbildende.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Zu welcher von beyden nun der Sophist eigentlich gehöre, das konnten wir damahls nicht bestimmt sagen.

Theät. Ganz richtig!

Der Fremde. Wir waren kaum in dieser Verlegenheit, als sich eine noch viel schwärzere Dunkelheit um uns herzog, und machte, daß wir gar nichts mehr sahen; ich meine jene allbezweifelte

Behauptung, daß es in Beziehung auf die Kunst zu reden schlechthin und überhaupt nichts gebe, was man Bild, Scheinbild und Phantom nennen könne, weil nie und auf keine Weise und nirgend eigentliche Lüge sey.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Nun aber, nachdem wir deutlich erkannt haben, daß falsche Reden und falsche Meinungen allerdings Statt finden, kann es auch ganz wohl seyn, daß es gewisse Nachahmungen der Dinge, die wirklich sind, gebe, und aus dieser Grundlage die täuschende Kunst entstehe.

Theät. Das kann wohl seyn.

Der Fremde. Und schien es uns vorher nicht ganz ausgemacht, daß eben der Sophist sich mit jenen Nachahmungen abgebe?

Theät. O ja!

Der Fremde. So wollen wir denn abermahls einen Versuch machen, und den allgemeinen Begriff der vorgelegten Kunst in zwey andere theilen, wobey wir denn auf der rechten Seite der geschehenen Theilung immer weiter fortschreiten, und was jedes Glied mit dem Sophisten verwandt hat, so lange mitnehmen, bis wir, nach gänzlicher Absonderung alles Gemeinschaftlichen, seinen eigenthümlichen Charakter ganz blos und offen da liegen haben, sowohl und hauptsächlich zu unserer eigenen Anschauung, als auch für die, deren Geist mit dieser Methode in einer natürlichen Verwandschaft steht.

Theät. Gar recht!

Der Fremde. Unsere obige Eintheilung der

Kunst überhaupt fing nun damit an, daß wir sagten, sie sey entweder hervorbringend oder besitznehmend.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremde. Die Besitznehmende zeigte sich uns nun in allen den Betriebsamkeiten, wonach man durch Jagd und Kampf und Kaufmannschaft u. s. w. etwas an sich zu bringen sucht.

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Nachdem aber gezeigt worden, daß auch die nachahmende Kunst den Sophisten mit einschließt, so sehen wir, daß selbst die hervorbringende Kunst, als der erste der beyden Haupttheile der allgemeinen Kunst, zweyfach eingetheilt werden müsse.

Denn Nachahmung ist auch eine Art von Hervorbringung, freylich nicht wahrhafter Dinge, sondern nur gewisser Bilder, wie wir anerkannt haben, nicht wahr?

Theät. Auf alle Weise!

Der Fremde. Die hervorbringende Kunst soll also zuerst zwey Theile haben.

Theät. Welche?

Der Fremde. Den göttlichen und menschlichen.

Theät. Das verstehe ich noch nicht.

Der Fremde. Hervorbringende Kunst war, zufolge unserer obigen Erklärung, wenn du dich derselben noch erinnerst, überhaupt das Vermögen, Etwas als Ursache wirklich zu machen, was vor dieser Ursache noch nicht war.

Theät. Das weiß ich noch!

Der Fremde. Alle sterbliche Thiere und Gewächse, Alles, was auf Erden aus Saamen und Wurzeln hervorkeimt, und Alles, was an leblosen Dingen im Schooße der Erde selbst enthalten ist, es sey schmelzbar oder nicht, sind lauter wirkliche Dinge, die werden und geworden sind, da sie vorhin nicht waren.

Es frägt sich also, kann etwas anderes, als eine wirkende Gottheit, die Ursache dieser Hervorbringung seyn? oder sollen wir lieber annehmen, was so viele lehren?

Theät. Was denn?

Der Fremde. Daß die Natur selbst diese Dinge erzeuge, aus einer Ursache, die automatisch, d. i. bloß willkürlich, mechanisch und nothwendig sey, ohne von sich selbst zu wissen, ohne nach Einsicht und Uiberlegung zu handeln.

Oder scheint es dir vernünftiger, eine Gottheit dabey anzunehmen, die nach Absichten und göttlicher Einsicht verfährt?

Theät. Mein unreifes Alter ist vielleicht Schuld, daß ich mir bald das Eine bald das Andere denke.

In diesem Augenblick aber, da ich dich vor Augen habe, und nicht anders glauben kann, als daß du die Werke der Natur aus Absichten Gottes herleitest, denke ich auch nicht anders.

Der Fremde. Das freuet mich, guter Theätet!

Gesetzt aber, ich hätte Grund zu glauben, daß du in Zukunft es mit denen halten würdest, die das Gegentheil annehmen, so würde ich dich

doch jetzt nicht eher ruhen lassen, als bis ich dich so weit gebracht hätte, meinem Glauben beyzutreten.

Da ich aber dein gutes Wesen kenne, wonach du, auch ohne weitläuftige Erklärungen und Beweise, von selbst geneigt bist, dich auf die Seite zu lenken, wohin du, wie du sagst, vor jetzt nur in Rücksicht auf mich, gezogen wirst; so brauche ich weiter nichts. Wir würden sonst nur Zeit verlieren.

Ich will also annehmen, daß die Werke der Natur selbst durch göttliche Kunst hervorgebracht werden; dasjenige aber, was aus diesen, den Werken der Natur, von Menschen zusammengesetzt wird, durch die menschliche.

Sonach hätten wir denn zwey Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Nun theile jede von beyden wiederum in zwey.

Theät. Wie?

Der Fremde. Vorhin wurde die hervorbringende Kunst im Ganzen nach der Breite getheilt, nun theile sie nach der Länge.

Theät. Es ist geschehen!

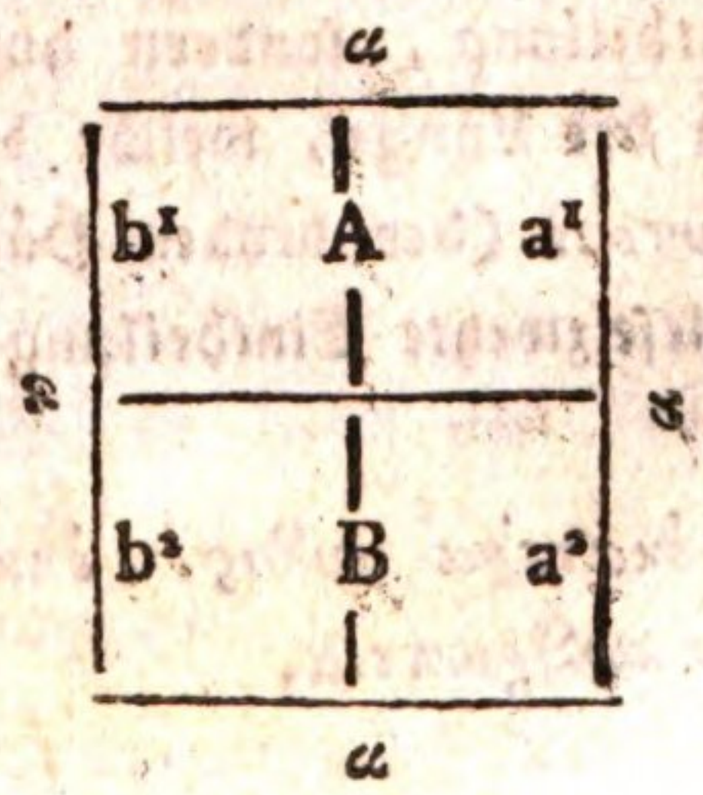
Der Fremde. So haben wir denn im Ganzen genommen vier Theile, zwey menschliche für die Menschen, und zwey göttliche für die Götter.

Theät. Gut!

Der Fremde. Diese abermahls in die Länge geschehene Eintheilung, welche von der vorher-

gehenden Eintheilung nach der Breite verschieden ist, angenommen, entspricht der eine Theil von jeder der beyden Hälften zunächst dem, was man Hervorbringung im eigentlichen Verstande nennen muß: die beyden übrigen hingegen könnte man am beßten die Bild- und Scheingebenden nennen *).

*) Die hervorbringende Kunst im Ganzen genommen, betrachtet Plato als ein Ganzes: dieses Ganze bekommt nach der Eintheilung in die Breite (Κατα πλατος τεμνων την ποιητικην πασαν) zwey Hälften das Göttliche und das Menschliche (δυο ποιητικης γενη' το μεν, ανθρωπινον ειναι, το δε, Θειον): und nach der Eintheilung in die Länge vier Theile überhaupt, wovon zwey Viertel der göttlichen Hälfte, und zwey der menschlichen gebühren (τεμνων — δε αυ κατα βηκος — τεττερα μην αυτης ἑτω τα παντα μερι γιγνεται· δυο μεν — ανθρωπεια, δυο δ' αν τα προς θεων, θεια). Das eine Viertel der göttlichen Hälfte und das eine der menschlichen (μερος ἑν αφ' ἑκατερας της μεριδος) sind Hervorbringung im eigentlichen Verstande (αυτο ποιητικον); die beyden andern Viertel sind Bild- und Scheingebend (τα δ' ὑπολοιπα — ειδωλοποϊκω). In nachstehender Figur



Hienach bekäme denn jede der beyden Hälften abermahls zwey Theile *).

Theät. Erkläre mir noch näher, in wie fern sowohl die eine als die andere Hälfte für sich wiederum zwey Theile haben **).

Der Fremde. Wir, die Menschen sowohl als alle übrige belebte Wesen, und die Elemente, Feuer und Wasser und was mit diesen verwandt ist, aus welchen jene erzeugt werden, sind doch, wie wir wissen, insgesammt ganz eigentliche Geschöpfe der wirksamen Gottheit, nicht wahr?

Theät. Ja!

ist α α α α die hervorbringende Kunst überhaupt; ποιητικη πασα.

A die göttliche Hälfte, το θειον, μερις θεια.

B die menschliche Hälfte, το ανθρωπειον, μερις ανθρωπεια.

a¹ und a² der eine Theil von jeder der beyden Hälften; μιρος ἐν αφ' ἑκατερας της μεριδος.

Das αυτο ποιητικον.

b¹ und b² die beyden andern Theile der beyden Hälften; τω ὑπυλοιπω — ειδωλοποϊικω.

*) Die Worte: και κατα ταυτα δη παλιν ἡ ποιητικη διχη διαιρειται: zielen auf keine neue und abermahlige Eintheilung, sondern auf die letzt vorhergehende nach der Länge, welche durch τεμνε διχα ἑκατεραν αυταιν (der beyden Hälften) ausgedruckt war. Auf diese zweyte Eintheilung beziehet sich das παλιν.

**) λεγε ὁπη ἑκατερα αυθις. ἑκατερα sc. μερις, θεια τε και ανθρωπεια.

Der Fremde. Nun aber gibt es von allen diesen Dingen auch Bilder, die nicht die genannten Dinge selbst sind, welche gleichfalls vermittelst einer göttlichen Kunst zum Vorschein kommen.

Theät. Vermittelst welcher?

Der Fremde. Ich meine, wenn uns Bilder im Traume vorkommen, oder auch am hellen Tage allerley Phänomene sich zeigen, die nicht durch menschliche Kunst bewirkt werden, z. B. Schatten, wenn der Glanz des Feuers verdunkelt wird, oder wenn ein Licht sich durch Wiederschein verdoppelt, welches geschiehet, so oft ein wahres Licht auf glänzende und glatte Gegenstände fällt, die ein zweytes Licht enthalten, das sich mit jenem vereinigt, und folglich ein neues Glanzbild erscheint, das man vorhin nicht sahe.

Theät. Es gibt folglich zweyerley Werke der göttlichen Hervorbringungskunst und Schöpferskraft *), Geschöpfe an sich und ihre begleitende Bilder **).

Der Fremde. Kann man nun, was die menschliche Kunst betrifft, nicht auch von dieser sagen, daß sie theils eigentlich hervorbringe, wie die Baukunst ein Haus; theils uneigentlich, wie die Mahlerey und Zeichnungskunst das Bild von einem Hause, welches gleichsam ein Traumbild für Wachende ist?

Theät. O ja!

Der Fremde. So hat folglich auch die

*) θειας ποιησεως.

**) αυτο τε και το παρακολεθεν ειδωλον εκασῳ.

menschliche Hervorbringungskunst zwey Theile oder eine zwiefache Anwendung. Die eine geht auf Werke im eigentlichen Verstande und ist schaffend, die andere nur auf Bilder, und ist abbildend.

Theät. Ich habe die Sache nun recht gut begriffen, und setze also zwey Arten der hervorbringenden Kunst nach ihrer zwiefachen Eintheilung. Nach der einen ist sie entweder göttlich oder menschlich: nach der andern enthält jede Hälfte zwey Theile oder Arten, wovon die eine das Wirkliche an sich, die andere hingegen Aehnlichkeiten oder Abbildungen erzeugt.

Der Fremde. Nun aber müssen wir uns auch noch daran erinnern, daß wir oben zwey Arten der nachbildenden Kunst angenommen haben, wovon die eine als wirklich nachahmend oder verähnlichend war, die andere hingegen nur blossen Schein gebend: sonst würden wir nicht im Stande seyn zu zeigen, daß die Lüge wirklich und wahrhaftig Lüge sey *), und ein gewisses Etwas, das zu den wirklichen Dingen gehört.

Theät. Jene zwey Arten wurden oben von uns allerdings anerkannt.

Der Fremde. Sollen wir daher, weil wir sie anerkannt haben, eben diese zwey Arten nun ohne weitere Bedenklichkeit auch der Lüge zuerkennen?

Theät. O ja!

*) ει το ψευδος ουτως ον ψευδος, και των οντων εν τι φανειη πεφυκος.

Der Fremde. Die bloß Scheingebende Art bekommt aber wieder zwey Theile.

Theät. In wie fern?

Der Fremde. Entweder bedient man sich gewisser Werkzeuge zur Hervorbringung des Scheins, oder man braucht sich selbst als dieses Werkzeug.

Theät. Wie meinst du das?

Der Fremde. Wenn z. B. jemand vermittelst seines eigenen Körpers eine Gestalt annimmt, die man für die deinige halten würde, oder deine Stimme bis zur Täuschung nachmacht, so daß man nicht ihn, sondern dich zu sehen und zu hören glaubt; so bekommt diese Art der Scheinkunst eigentlich den Nahmen der täuschenden Nachahmung.

Theät. Richtig!

Der Fremde. Diese Art von Scheingebender Kunst oder Phantasie wollen wir also Täuscherey nennen: den andern hingegen mag jeder, der Lust hat, unter einen gemeinschaftlichen Begriff bringen und demselben einen geziemenden Nahmen ertheilen: wir überlassen ihm denselben, da wir selbst keine Lust mehr haben, weiter zu benennen, und an der bloßen Theilung genug haben.

Theät. Diese gelte also, und jenes nehme, wer will.

Der Fremde. Aber auch diese Art, Theätet, muß man billig wiederum in zwey andere theilen, und zwar aus einem guten Grunde, den du merken mußt.

Theät. Zeige ihn.

Der Fremde. Unter den täuschenden Nachahmern wissen einige, was sie thun, andere hin-

gegen wissen es nicht. Ist nun wohl ein größerer Unterschied, als zwischen Wissen und Nichtwissen?

Theät. Gar keiner.

Der Fremde. Jene Täuscherey nun, wovon so eben geredet wurde, geschahe wissentlich: denn wer deine Gestalt nachahmt, muß dich kennen, nicht wahr?

Theät. Allerdings!

Der Fremde. Was thun aber die, welche die Gestalt der Gerechtigkeit, und der Tugend überhaupt, nachahmen? Nicht wahr, diese, deren Zahl gewiß nicht klein ist, kennen zwar an sich die wahre Gestalt der Tugend nicht, suchen aber, indem sie dieselbe zu kennen vermeinen, auf alle Weise das, was ihnen davon scheint, in Reden und Handlungen, so gut als möglich, nachzuahmen, um das, was in ihnen selbst ist, auch für andere scheinbar zu machen.

Theät. Das thun sehr viele.

Der Fremde. Haben nun alle und jede von dieser Menschenklasse das Schicksal, auch nicht gerecht zu scheinen, da sie nicht gerecht sind, oder erfolgt ganz das Gegentheil?

Theät. Ganz!

Der Fremde. Dieser Nachahmer, glaub' ich, muß daher als von jenem verschieden betrachtet werden: jener kennt nähmlich seinen Gegenstand, dieser aber nicht.

Theät. Unstreitig!

Der Fremde. Welchen schicklichen Nahmen soll man nun dem Einen sowohl als dem Andern geben?

Allem Anschein nach ist ein solcher schwer zu finden? und zwar vermuthlich deswegen, weil eine gewisse alte Ursache, warum Gattungen in ihre Arten getheilt werden müssen, schon unsern Vorgängern, wie es scheint, unbekannt gewesen, so daß Niemand nur auf den Gedanken kam, eine solche Eintheilung zu versuchen, und folglich auch nicht in Verlegenheit wegen der dazu erforderlichen Nahmen kommen konnte.

Sollen wir indessen, der bessern Unterscheidung wegen, Benennungen wagen, so möchte ich die Nachahmung, welche bloße Meinung oder Wahn zum Grunde hat, die vermeinte Nachahmung oder die Nachahmung des Wahns, und die, welche aus Einsicht und mit Kenntniß des Gegenstandes geschiehet, die historische, oder die Nachahmung der Wirklichkeit nennen.

Theät. Gut!

Der Fremde. Wir brauchen indessen nur eine dieser beyden Benennungen. Denn der Sophist gehört zwar nicht zu den Nachahmern, die ihren Gegenstand kennen, aber doch zu den Nachahmern überhaupt.

Theät. Ja wohl!

Der Fremde. Diesen Nachahmer des Wahns müssen wir nun wie Eisen prüfen, ob er an sich lauter ist, oder noch eine gewisse Doppelheit in sich hat.

Theät. Das müssen wir.

Der Fremde. Ich finde nun eine sehr starke. Denn der eine Sophist ist z. B. sehr einfältig, und glaubt wirklich dasjenige zu wissen, wovon er aus-

ßer seiner Einbildung nichts weiß: einer andern Art hingegen siehet man es, wegen der mancherley Wendungen und Kunststreiche, deren sie sich beym Reden bedienen, offenbar an, daß sie nicht wenig besorgt sind und sich fürchten, es möchte jemand auf den Argwohn kommen, sie wüßten in der That das nicht, was sie, in Gegenwart anderer, sich zu wissen das Ansehen gegeben haben.

Theät. Allerdings finden sich Sophisten sowohl von der einen als andern der beyden Arten, die du angegeben hast.

Der Fremde. Wir können also zweyerley Nachahmer annehmen, ernstliche und verstellte?

Theät. Ganz wohl!

Der Fremde. Und von verstellten gibt es da nur eine Art, oder zwey?

Theät. Das untersuche du.

Der Fremde. Ich sehe zu und finde zwey: der Eine vermag die Kunst der Ironie oder Verstellung öffentlich und in langen Reden an das Volk zu beweisen. Der Andere hingegen in Privatfällen und in kurzen abgebrochenen Reden, durch welche er seinen Redegenossen so herum zu führen weiß, daß er sich zuletzt selbst widersprechen muß.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremde. Wie hieße nun jener, der ausführliche Redner, wohl am beßten? Staatsweiser oder Volkssprecher?

Theät. Volkssprecher.

Der Fremde. Und dieser, Weiser oder Scheinweiser?

Theät. Den Nahmen des Weisen kann er wohl

unmöglich führen, da wir ihn als einen Nichtwissenden angesetzt haben. Weil er aber den Weisen nachahmt, so muß er auch den Nahmen daher haben und also Scheinweiser heißen. Ja ich sehe nun ganz deutlich, daß dieser gerade der Mann ist, den man sich als den wahrhaften und ganz eigentlichen Sophisten denken und auch so nennen muß.

Der Fremde. Sollen wir also jetzt, wie wir schon vorhin gethan haben, die Bedeutung seines Nahmens auf einmahl festsetzen, indem wir alles, was vom Anfang bis zuletzt über seinen Character gesagt worden, in Eins zusammen fassen?

Theät. Sehr wohl!

Der Fremde. Er ist ein Mann, der diejenige Art der Verstellungskunst treibt, wodurch ein anderer so herum geführt wird, daß er sich selbst widersprechen muß; ein Nachahmer seines eigenen Wahns; vom Geschlecht der Scheinmacher; aus der Klasse der Bildschaffer; nicht als Gott, sondern als Mensch die hervorbringende Kunst beweisend, und zwar nicht durch Werke, sondern vermittelst seiner Reden Zauber und Täuschung bewirkend.

Wer aus diesem Geschlecht und Geblüt den wahrhaften Sophisten ableitet, der zeigt seinen eigentlichsten Ursprung.

Theät. Ganz und gar!

Bemerkungen über den Inhalt und Zusammenhang des vorhergehenden Gesprächs.

Plato schrieb seinen Sophisten nicht als einen dialectischen Versuch über die metaphysische Frage περὶ τὸ ὄντος oder über das, was ist, wie jemand etwa aus dem spätern Beysatze der Uiberschrift schließen könnte; sondern bloß in der Absicht, um den Character eines Sophisten von allen Seiten ins Licht zu stellen, und dessen ganzes Gewerbe und Betriebsamkeit vielfach zu schematisiren. Die Untersuchung, über das, was ist, gehört nur als Theil zum Ganzen des Vortrags, macht aber nicht das eigentliche Thema des Dialogs aus.

Wenn man bedenkt, wie berühmt und angesehen unter den damahligen Griechen die Klasse von Menschen war, welche Sophisten oder Lehrer der Weisheit genannt wurden: so hat man Ursach, sich über die Freymüthigkeit zu wundern, wonach Plato den Character dieser Leute hier zu schildern wagt. Seine Schilderungen zeigen freylich nur, wie er,

und

und nicht wie das Griechische Publikum, diese Lehrer der Weisheit ansahe; indessen glaube ich doch nicht, daß er ihrem Charakter ganz und gar Unrecht gethan habe, zumahl von Seiten ihrer Schein- und Gewinnsucht, worauf Alles bey ihnen abzweckte.

Uibrigens finden sich in diesem Sophisten des Plato, wie jeder Leser sich davon überzeugen kann, nicht nur sehr viele höchst interessante Bemerkungen und treffende Zeichnungen; sondern der Dialog selbst ist auch in Absicht seiner ganzen Manier und der eignen Art des Gangs von Anfang bis zu Ende ein Meisterstück der diakritischen Kunst, des bedeutendsten Theils der Dialectik, wie sie in der Sokratischen Schule, am meisten aber vom Plato getrieben wurde.

Der Anfang desselben zeigt, als Vorbereitung und Einleitung zum Ganzen, alle die Schönheiten, wodurch die meisten Eingänge der philosophischen Gespräche des Plato sich empfehlen und so unnachahmlich sind.

Ein Fremder aus Elea, der die redende Hauptperson vorstellen soll, wird als Gastfreund in die Versammlung geführt, und dessen philosophischer Charakter gleich beym Eingange rühmlichst empfohlen, damit man in ihm nicht einen streitsüchtigen Sophisten befürchte, deren Elea so viele hervorgebracht hatte. Dabey erfolgt eine schöne Anwendung der Griechischen Fabel von gastfreundlichen Gottheiten. Plato wählt mit Absicht einen Philosophen aus Elea, weil die redende Hauptperson dieses Dialogs ein Meister der dialektischen

Kunst seyn, und die Sophisten mit ihren eigenen Waffen schlagen sollte. Und gerade von Seiten der dialektischen Kunst waren die Eleatischen Philosophen vor andern berühmt.

Das Thema, die Auseinandersetzung des sophistischen Charakters, wird zuerst durch die Frage eingeleitet: Es gibt berühmte Männer, welche Staatsweise, Philosophen, Sophisten heißen: was sind diese? bedeuten diese drey Nahmen Eins und Dasselbe, oder dreyerley Arten von Menschen, die sich ihrem Charakter und Berufe nach eben so unterscheiden, wie die Nahmen selbst verschieden sind?

Nachdem der Fremde (dessen Erklärung hierüber man um so mehr zu wissen wünscht, weil er gerade aus Elea kommt, das an Männern dieser Nahme so fruchtbar gewesen war), die obige Frage im Allgemeinen beantwortet hat, nähmlich, daß seine Landleute allerdings Staatsweise von Philosophen, und Philosophen von Sophisten unterschieden, ob er sich gleich nicht getraue, den Unterscheidungscharakter eines jeden zu bestimmen; bittet man ihn, daß er vorerst nur den Nahmen Sophist erklären und dessen Charakter beschreiben möge. Nach einigen Entschuldigungen der Bescheidenheit bezeigt er sich geneigt dazu, zumahl man ihm den Theätet, einen jungen liebenswürdigen Athenienser, vorschlägt; und so wird der Nahme und Charakter des Sophisten der eigentliche Gegenstand der ganzen Unterredung.

Die Frage: „was ein Sophist sey?" beginnt der Fremde, ist an sich so schwer, daß man sich

zur Beantwortung derselben auch hier der schon längst gepriesenen Methode, schwere Sachen durch Beyspiele solcher Dinge, die allbekannt und leichtbegreiflich sind, zu erklären, bedienen muß. Nachdem Theätet diese Methode gebilligt, wird die Hamenfischerey, als etwas, womit die Kunst des Sophisten vorerst verglichen werden könne, in Vorschlag gebracht und angenommen.

Weil der Hamenfischer gewissermaßen ein Künstler ist; so leitet dieses zu einer allgemeinen Eintheilung aller Künste in zwey Hauptclassen, die hervorbringende und aneignende oder besitznehmende. Beyde Classen werden nach allen Gattungen und Arten durchgenommen, und der Charakter des Sophisten von allen Seiten und allen Zweigen seiner Betriebsamkeit dagegen gestellt.

I. Was zuerst die erwerbende, besitznehmende oder aneignende Kunst überhaupt betrifft, wozu insbesondere die Fischerey gehört, so wird dieselbe, in Absicht auf das, was man sich zueignen will, getrieben entweder mit Einwilligung eines andern, als durch Tausch u. s.; oder ohne Einwilligung, da man sich einer Sache durch Gewalt bemächtigt. Diese letztere wird geübt entweder durch offenbaren Kampf, oder vermittelst einer geheimen Jagd. Die geheime Jagd hat entweder leblose oder belebte Dinge zum Gegenstande ihrer Beute. Die letztere Art heißt die Thierjagd (ζωοθηρικη), und gehet entweder auf wandelnde oder schwebende Thiere: jenes ist die Jagd des Wandelnden oder die Laufjagd (πεζοθηρικη), dieses ist die Jagd des Schwebenden: die letztere entweder Vogelfang

oder Fischerey. Die Fischerey geschiehet entweder durch Werkzeuge, welche blos fangen, ohne zu verwunden, oder durch verwundende Werkzeuge. Die verwundenden Werkzeuge schneiden entweder von oben nach unten, oder von unten nach oben ein: und dieses thut der Hamenfischer.

Nach dieser Grundzeichnung aller Arten von Künsten, welche insgesammt zur erwerbenden, besitznehmenden und sich zueignenden Classe gehören, wird nun der Charakter des Sophisten untersucht, und herausgebracht: 1) daß er so gut wie der Hamenfischer zur Classe der Jäger gehöre. Wie jener in Seen und Flüssen Fische fängt, so dieser in Städten, welche von Menschen wimmeln, reiche und vornehme Jünglinge; und zwar fängt er diese, nicht als wilde, sondern als zahme Thiere. Er bekommt sie nicht durch Gewalt, als Sclavenmacher, sondern durch Uiberredung; Uiberredungskunst aber beweißt er nicht in öffentlichen Angelegenheiten als Demagog, sondern in Privatconversationen; diese aber hält er nicht als Liebhaber, der durch Geschenke junge Leute an sich zu ziehen sucht, denn schenken ist seine Sache nicht, sondern als einer der beschenkt seyn will, und dieses wiederum nicht als ein Günstling und angenehmer Gesellschafter, der durch leckere Mahlzeiten sich hinlänglich belohnt glaubt; sondern als ein Lehrer der Weisheit, dessen kostbare und erhabene Talente mit nichts geringerm als Gelde belohnt werden können. Hieraus folgt nun der Schluß:

Die sophistische Kunst ist keine andere, als die Geschicklichkeit, junge Leute zu fangen, die

reich und vornehm sind. Als Kunst weiß sie an sich zu bringen, zu unterwerfen, zu fangen; ihre Beute sind belebte Wesen, wandelnde Geschöpfe, Thiere des festen Landes, zahme Thiere, Menschen, und zwar nicht in ganzen Haufen, sondern hier einer und da einer. Ihrer Absicht nach ist sie Lohndienerin, sie dient aber blos für baares Geld.

Allein der Sophist ist nicht blos ein Jäger, sondern auch

2) ein Kaufmann, der sowohl mit eignen als fremden Waaren handelt.

Nicht blos durch Jagd, sondern auch durch Versetzung kann man etwas an sich bringen. Diese geschiehet entweder durch Verschenkung oder durch Handel. Handel kann getrieben werden entweder mit Sachen, die man selbst verfertigt hat, oder mit fremden. Als Umsetzer bleibt man entweder an einem Orte, oder man zieht von Ort zu Ort, um hier einzukaufen und dort wieder abzusetzen.

Herumziehende Kaufleute handeln entweder mit körperlichen Dingen, oder mit solchen, die man überhaupt Seelennahrung nennen kann, und wozu alles gehört, was ein Gegenstand der Musen ist. Daher ziehen sowohl Mahler, Schauspiel- und Tausendkünstler, als wissenschaftliche Krämer, umher. Uiberhaupt hat die Seelenkaufmannschaft zwey Zweige, einen Schaustellenden und litterärischen. Diesen letztern treibt der Sophist: er geht sowohl auf den Kunst- und Disciplinen- als Tugendhandel. Hieraus folgt der Schluß:

Die sophistische Kunst ist ein Zweig des wissenschaftlichen Handels, der so gut wie jeder an-

dere Handel zu erwerben und an sich zu bringen weiß. —

Zufolge eben dieser Kunst an sich zu bringen, ist der Sophist

3) ein Kämpfer, der die Kunst des Zanks und Widerspruchs meisterhaft versteht und auf eine solche Weise zu treiben weiß, daß es ihm viel Geld einbringt. Der Sophist ist folglich einer von denen, die viel Geld zu machen wissen durch die Kunst des Kampfs — der Bestreitung — des Wortzwists — des Widerspruchs — des Zanks, und also ein vielseitiges und vielgewandtes Thier.

Nach dieser dreyfachen Schilderung des Sophisten wird nun in einem Gegenbilde gezeigt, worin die wahre Kunst der Uiberweisung bestehe, die des wahrhaften Philosophen so würdig sey, und zum Zweck habe, die Menschen zur schaamvollen Erkenntniß ihrer selbst zu bringen, und sie eben dadurch von ihren Fehlern zu reinigen.

Was nun diese Untersuchung über die Kunst der wahrhaften und auf bloße Menschenliebe sich gründenden Uiberweisung (ελεγκτικη) selbst betrifft, welche als ein Gegenbild der eristischen des Sophisten (wodurch sie veranlaßt worden) aufgestellt wird, so beginnt dieselbe ebenfalls mit ganz gemeinen Dingen, nähmlich mit Erklärungen gewisser Redensarten des gemeinen Sprachgebrauchs, wodurch lauter Sclavenarbeiten angedeutet werden. Nichts wahr gemeiner und bekannter als diese. Es werden aber lauter solche gewählt, die die allgemeine Idee der Absonderung ausdrücken. Darauf heißt es nun weiter: Das was man Ab-

sonderung überhaupt nennt, ist entweder Scheidung des Schlechtern vom Bessern, so daß dieses allein zurück bleibt; oder Scheidung des Aehnlichen vom Aehnlichen. Diese letztere heißt Unterscheidung, jene Reinigung. Die Reinigung betrifft entweder einen beseelten Körper (wie die Gymnastik, Arzeneykunst ꝛc.) oder den Geist. Reinigung der Seele aber heißt so viel als Wegschaffung des Bösen mit Erhaltung und Vervollkommnung des Guten, das einer Seele beywohnt.

Nun gibt es zwey Arten des Bösen, die sich zur Seele eben so verhalten, wie Krankheit und Mißgestalt zum Körper: nähmlich innerer Aufruhr der Leidenschaften und Mißverhältniß derjenigen Kräfte zu einander, die zusammen ein regelmäßiges Ganzes, voll Schönheit, Ebenmaaß und Wohlklang ausmachen sollten.

So wie man die Gebrechen des Körpers, Mißgestalt und Krankheit durch die Gymnastik und Heilkunst zu heben sucht, so soll den Krankheiten der Seele durch Zuchtmittel; der Unwissenheit hingegen (die wahre Mißgestalt der Seele) durch Belehrung und Unterricht abgeholfen werden.

Wie es aber zwey Arten von Unwissenheit gibt, so soll auch der Unterricht zweyfach seyn, entweder allgemeine Zurechtweisung und väterliche Züchtigung und Warnung, oder sorgfältige Uiberweisung. Was den Eigendünkel oder die unbewußte Unwissenheit betrifft, so läßt sich diese auf keine Weise durch bloße Angabe des Bessern zurechtweisen, als wogegen sie sich vielmehr ganz

unbelehrsam zeigt, weil Niemand den Gedanken haben kann, das erst lernen zu wollen was er schon als Meister zu wissen glaubt; sondern es wird eine viel kräftigere Methode zur Vertreibung dieses Eigendünkels erfordert, nähmlich die der Uiberweisung, welche darin besteht, daß jemandes Meinungen und Grundsätze so lange geprüft und herumgehohlt werden, bis ein solcher zur deutlichen Erkenntniß seiner bisherigen Verblendung kommt. Diese Methode der Uiberweisung ist die kräftigste und einzig wahre, um Menschen frey zu machen von dem, was sie bisher, selbst ohne ihr Wissen, gefangen hielt, und die kräftigste aller Reinigungen, von der sich die daurendste Wirkung versprechen läßt. Dahingegen der noch Unüberwiesene zugleich der Unreinste ist, wenn er auch der große König selbst wäre. —

Wer übt diese Kunst, die des wahren Philosophen so würdig ist? der Sophist? Nicht weniger, denn sonst wäre er von wahrhaft edler Abkunft. — Dagegen übt er die Kunst des Widerspruchs, so wohl für sich, als er sie auch andere lehrt, und zwar beydes aus leidiger Gewinnsucht.

Diese Kunst des Widerspruchs bestehet „in dem hinreichenden Vermögen, Alles und jedes zu bezanken und in Anspruch zu nehmen.“ Dahin gehören so wohl die göttlichen Dinge, wovon der große Haufe nichts weiß, und die Fragen über das Wesen und die Entstehung alles dessen was ist, als auch Staatsangelegenheiten und politische Probleme, ja so gar Künste, und Handwerker, wovon sie doch selbst nichts verstehen: in allen

diesen Dingen beweisen sie sich als Meister und Lehrer des Widerspruchs, und bilden Menschen, mit denen in jedem Falle schwer auszukommen ist.

Ob sie gleich verschmizt genug sind, sich, in den Augen ihrer Zöglinge wenigstens das Ansehen zu geben, als wenn sie alle Dinge wüßten, und jedes in seiner Art besser, als denen sie widersprechen: so kann diese ihre Wissenschaft doch nur eine vermeinte seyn. Denn es ist an sich eben so unmöglich, daß ein Mensch alle Dinge weiß, als es die größte Thorheit seyn würde, wenn jemand von sich sagen wollte, er könne alle Dinge machen, Himmel und Erde, Menschen und Thiere — und auch andere diese Kunst für wenig Geld lehren.

Wie indessen von einem, der geschickt genug wäre, von allen Dingen so täuschende Bilder zu verfertigen, daß man sie für die Sachen selbst ansehen möchte, gesagt werden könnte, er mache alles: so besitzt vielleicht der Sophist die Kunst, durch seine Reden dergleichen Bilder von allen Dingen zu geben, so daß man von ihm glaubt: er rede die Wahrheit der Dinge selbst. Sonach wäre es denn kein Wunder, wenn man von ihm, als einem redenden Zauberer und Nachahmer aller Dinge, die Meinung hegte, er verstehe alles.

Dieses leitet also zu der Untersuchung, in wie fern

4) der Sophist ein Meister der nachahmenden Kunst sey?

Die Nachahmungskunst überhaupt ist entweder verähnlichend oder bloßen Schein gebend. So wie jene Bilder der Aehnlichkeit und Schicklichkeit

gibt, so diese bloße Phantome, die zwar wohl einen Schein des Schönen haben können, der aber selbst als Schein verschwindet, so bald man sie genauer untersucht. Diese Frage über die Phantastik oder Scheingebende Kunst veranlaßt noch weiter die Untersuchung περι τς ονπος, über das was ist, wobey alle Subtilitäten der Dialektik aufgebothen werden, die aber auch mit vielem Interesse eingeleitet wird.

Der eigentliche Knoten ist: „wenn der Sophist bloßen Schein für Sache gibt, so muß er entweder mit Wissen und Vorsatz lügen, oder sich wenigstens einbilden, die Sache sey so, wie er sie vorstellt.“

Dagegen behauptet nun Parmenides, daß das was nicht ist, nie auf keine Weise weder gedacht, noch ausgesprochen werden könne. Wenn dieser Satz seine Richtigkeit hat, so folgt, daß alle Vorstellungen in Gedanken und Reden nicht nur an sich wahr sind, sondern auch, daß nie eine Lüge weder je gedacht noch ausgesprochen werden kann.

Jener Ausspruch, welchen Plato den großen Schlupfwinkel der Sophisten nennt, wird daher durch alle Gänge verfolgt, wobey zugleich die damahls herrschenden Systeme über die Anzahl der Principien der Dinge, ob ihrer drey oder zwey oder nur eins anzunehmen, mitgenommen werden, und am Ende herausgebracht, daß es allerdings falsche Reden, Gedanken und Meinungen gebe, die man als den eigentlichen Gegenstand der nachahmenden Kunst des Sophisten anzusehen habe.

Da nun Nachahmung ein Theil der hervorbringenden Kunst überhaupt ist, so wird diese nun als die zweyte Hauptclasse aller Künste genauer erwogen und nach ihren Arten beschrieben, damit erhelle:

II. wie sich die Kunst des Sophisten dazu verhalte, und in wie fern diese nicht blos von der erwerbenden, sondern auch der hervorbringenden Kunst Gebrauch mache.

Da hervorbringen so viel heißt, als verursachen, daß etwas wirklich wird, was vorhin nicht war: so theilt sich die hervorbringende Kunst überhaupt in zwey große Hälften, wovon die eine das göttliche, die andere das Menschliche in sich faßt. Göttliche Hervorbringungen sind die eigentlichen Werke der Natur, die man nicht als automatische Erfolge einer blinden Nothwendigkeit, sondern einer mit Absicht und Zweck handelnden Gottheit zu betrachten hat. Der Mensch hingegen kann nur mittelbar hervorbringen, indem er das, was die Natur schon darreicht, für sich bearbeitet und Werke der Kunst daraus zusammensetzt.

Nach dieser Eintheilung der hervorbringenden Kunst in das Göttliche und Menschliche, welche Plato die nach der Breite nennt, folgt eine andere nach der Länge, zufolge deren jede, so wohl die göttliche als menschliche, Hälfte wiederum zwey Theile bekommt, wovon der eine Hervorbringung im eigentlichen Verstande, der andere aber Bild- und Scheingebend ist. Was das Letztere betrifft, so gehören dahin im göttlichen Fach manche Phänomen der Natur, und im menschlichen alles

was nicht solide Werke schafft, wie die Baukunst, sondern nur blos nach- und abbildet.

Wie aber die nachbildende Kunst überhaupt entweder durch Verähnlichung nachahmend oder blos Scheingebend ist, so gilt eben dieses insbesondere von derjenigen Nachahmung, die durch Rede geschiehet. Indem diese nun durch alle Arten verfolgt wird, so fällt dem Sophisten endlich diejenige Täuscherey zu, die ohne Kenntniß des eigentlichen Gegenstandes der täuschenden Nachahmung getrieben wird. Denn der Sophist kennt die wahre Gestalt der Tugend nicht, sondern was ihm vorschwebt, ist nur ein Phantom, und dieses sucht er auf alle Weise und so gut er kann in Handlungen und Reden auszudrücken. — Darauf wird die ganze Unterredung durch folgendes Resultat beschlossen:

„Der Sophist ist ein Mann, der als Meister des Wiederspruchs diejenige Art der Verstellungskunst treibt, wodurch jemand so lange herumgeführt wird, bis er sich selbst widersprechen muß: ein Nachahmer seines eigenen Wahns; vom Geschlecht der Scheintäuscher; aus der Klasse der Bildmacher; nicht als Gott, sondern als Mensch die hervorbringende Kunst übend, und zwar nicht die gründlichste Art, welche Werke schafft, die Wahrheit und Bestand haben, sondern nur die Scheingebende, indem er durch seine Reden Zauber und Täuschung bewirkt."

Der

Staatsweise.

Sokrates. Theodor. Ein Fremder aus Elea *). Sokrates der Jüngere.

Sokrates.

Ich weiß es dir nicht wenig Dank, Theodor, daß du mir die Bekanntschaft des Theätet und auch des Fremden verschafft hast.

Theod. Ich hoffe, Sokrates, du wirst mir dreyfachen Dank wissen, wenn du erst gehört hast, wie sie beyde auch den Staatsweisen und Philosophen spielen können.

Sokr. Das soll wohl.

Allein, beßter Theodor, darf ich es wieder sagen, daß ich dieß von einem Manne gehört habe, der in der Dialektik so wohl als in der Geometrie der größte Meister ist?

Theod. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokr. Weil wir diese (drey) **) Männer in gleichen Rang setzen, die doch in Absicht der Ehre viel zu weit aus einander stehen, als daß sie nach der Verhältnißlehre eurer Kunst in Gleichheit gesetzt werden könnten.

*) Derselbige der im Sophisten vorkommt, und die redende Hauptperson ist.

**) Den Sophisten, Politiker und Philosophen. S. den Anfang des Sophisten.

Theod. Bey unserem Gotte Ammon! Sokrates, du hast Recht, und zeihest mich augenblicklich eines Fehlers, den ich im Scherzen begangen habe. Dafür werde ich dich aber auch wohl einmahl fassen.

Du aber, unser Gastfreund, mußt es dir nicht verdrießen lassen, uns noch ferner zu unterhalten, und uns folglich *) nun auch den Character des Staatsweisen oder des Philosophen beschreiben: welchen von beyden du zuerst vornehmen willst, das soll bey dir stehen.

Der Fremde. Ich muß wohl, Theodor, weil ich einmahl angefangen habe; und darf nicht eher ablassen, als bis wir das Ganze zu Ende gebracht haben.

Wie soll ich es aber nun mit dem Theätet machen?

Theod. In wie fern?

Der Fremde. Ich meine, ob wir ihm eine Weile Ruhe lassen, und seinen Mitschüler, diesen jun-

*) Dieses folglich, ἑξῆς, beziehet sich auf den vorhergehenden Sophisten, worin dieser Fremde aus Elea gleichfalls die redende Hauptperson spielt. Das Thema daselbst waren die drey Nahmen: Sophist, Politiker oder Staatsweiser und Philosoph. Dort hatte der Fremde den Sophisten geschildert; und hier soll eben derselbe den Staatsweisen beschreiben. Man siehet hieraus, daß Plato diesen Politikus gleich nach dem Sophisten geschrieben hat. Das dritte Gespräch, was den Character des Philosophen zum Gegenstande hat, ist der Theätet.

jungen Sokrates, statt seiner nehmen sollen? Hältst du dieses auch für gut, oder was meinst du?

Theod. Nichts anders. Wechsele nur. Denn da sie beyde noch jung sind, so wird ihnen die ganze Arbeit nicht so schwer werden, wenn einer den andern ablöset.

Sokr. In der That, lieber Gast, scheinen beyde mit mir gewissermassen verwandt zu seyn. Der eine, wie ihr selbst sagt, gleicht mir in der Gesichtsbildung; der andere hingegen führt einerley Nahmen mit mir, und ist also hiedurch mit mir verwandt. Diese unsere Verwandtschaft müssen wir folglich auch dadurch zu erkennen geben, daß wir immer bereit sind, uns in gegenseitige Unterredungen einzulassen.

Was unsern Theätet betrifft, so habe ich mich gestern mit ihm unterhalten, und auch vorhin gehört, wie er dem Fremden geantwortet, da hingegen Sokrates sich bis jetzt weder auf die eine noch andere Art gezeigt hat. Wir müssen daher auch ihn näher prüfen. Ich werde mich ein andermahl mit ihm einlassen, dir aber mag er jetzt antworten.

Der Fremde. Das kann geschehen, Sokrates.

Hörst du wohl, was Sokrates sagt?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Und willst dich dazu verstehen?

Der junge Sokr. Sehr gern!

Der Fremde. Bey dir ist also keine Schwierigkeit, und bey mir darf noch weniger eine seyn.

Nachdem wir also den Character des Sophisten entwickelt und festgesetzt haben, so müssen wir, glaub' ich, nunmehro untersuchen, was ein Politiker oder Staatsweiser sey.

Sage mir also zuerst, sollen wir ihn in die Classe derer setzen, die eine Wissenschaft verstehen und treiben, oder wie meinst du?

Der junge Sokr. Ich glaube, ja!

Der Fremde. So müssen wir denn vor allen Dingen auch hier die Wissenschaften selbst nach ihren Arten eintheilen und angeben, wie wir vorhin gethan haben, da wir den Character des Sophisten untersuchten.

Der junge Sokr. Das müssen wir wohl.

Der Fremde. Allein, Sokrates, unsere gegenwärtige Eintheilung wird meinem Bedünken nach nicht ganz die vorige seyn dürfen.

Der junge Sokr. Das glaub' ich selbst.

Der Fremde. Sondern eine andere.

Der junge Sokr. Allem Ansehen nach.

Der Fremde. Wo fänden wir nun wohl den eigentlichen Scheideweg der politischen Wissenschaft?

Ihn zu finden ist vor allen Dingen nothwendig, damit wir sie von den übrigen gehörig absondern, und ihren einfachen Begriff festsetzen. Aber auch die übrigen von ihr abweichenden Arten müssen wir unter Einen gemeinschaftlichen Geschlechtsbegriff zusammen fassen, und unsere Seele in den Stand setzen, sich sämmtliche Wissenschaften überhaupt unter zwey Gattungen vorzustellen.

Der junge Sokr. Das wird deine Sache seyn, wie ich glaube, lieber Gast, und nicht meine.

Der Fremde. Auch die deinige, Sokrates, so bald uns die Sache in ihrem gehörigen Lichte erscheint.

Der junge Sokr. Du hast Recht!

Der Fremde. Sind nicht die Arithmetik und einige andere mit ihr verwandte Künste oder Wissenschaften von der Art, daß sie die bloße Erkenntniß beschäftigen, ohne zugleich practisch zu seyn?

Der junge Sokr. Dem ist so!

Der Fremde. Was hingegen die Baukunst und alle übrige Künste betrifft, wobey zugleich Hand angelegt werden muß, so sind diese ihrer Natur nach eben sowohl practisch als theoretisch, da man vermittelst derselben gewisse Kunstwerke zu Stande bringt, welche vor ihrer Anwendung nicht waren.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Alle diese Wissenschaften theile daher auf die Weise ein, daß du eine Gattung practisch, die andere bloß theoretisch nennst.

Der junge Sokr. Ich bin es zufrieden? daß wir uns die Wissenschaft überhaupt als Ein Ganzes betrachtet unter zwey Gattungen oder Arten denken.

Der Fremde. Zu welcher von beyden würden wir nun wohl die Wissenschaft des Politikers oder Staatsweisen, des Königes, des Despoten oder Herrn und auch des Hausvaters rechnen, in so fern wir alle diese unter einen gemeinschaftlichen Begriff bringen? Oder sollen wir etwa eben so viel

einzelne Künſte annehmen, als wir Nahmen geſetzt haben?

Stelle dir die Sache lieber auf dieſe Weiſe vor.

Der junge Sokr. Wie?

Der Fremde. Ich meine ſo!

Wenn jemand, der kein öffentlicher Arzt iſt, einem öffentlichen Arzte guten Rath ertheilen kann, verdient er denn nicht den Nahmen eben der Kunſt, welchen derjenige führt, dem er guten Rath ertheilt?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Eben ſo, wenn ein Privatmann einem regierenden Könige gute Belehrungen zu ertheilen geſchickt iſt, werden wir denn nicht ſagen, daß ein ſolcher eben die Wiſſenſchaft beſitze, welche ein wirklicher Regent beſitzen muß?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Die Wiſſenſchaft eines wahren Königs aber iſt die Königliche Kunſt, nicht wahr?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Wer dieſe nun beſitzt, er mag übrigens Regent oder Privatmann ſeyn, führt der nicht mit Recht den Nahmen eines Königlichen Mannes, weil er einerley Wiſſenſchaft oder Kunſt mit dem Könige gemein hat?

Der junge Sokr. Mit vollem Rechte!

Der Fremde. Gilt eben dieſes nicht auch vom Hausvater und jedem Herrn?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Macht es einen Unterſchied in der Herrſchaft als Herrſchaft, ob jemand viel oder

wenig zu regieren hat, ein Haus, einen kleinen oder großen Staat?

Der junge Sokr. Im mindesten nicht!

Der Fremde. Wir sehen also ganz deutlich, was wir so eben untersuchten, daß in allen diesen Fällen nur Eine und dieselbe Wissenschaft Statt findet, man nenne sie nun Königs- oder Staats- oder Haushaltungswissenschaft, so kann uns dieses gleich gelten.

Der junge Sokr. Das mein' ich auch.

Der Fremde. Eben so klar ist es auch, daß jeder König zur Behauptung seiner Herrschaft mit seinen Händen und überhaupt mit seiner körperlichen Stärke sehr wenig vermag, viel hingegen durch Verstand und Stärke des Geistes.

Der junge Sokr. Das ist klar!

Der Fremde. Sollen mir also annehmen, daß ein König mehr Gebrauch mache von theoretischer Wissenschaft, als von Handanlegender und practischer Kunst?

Der junge Sokr. Freylich!

Der Fremde. Staatsmann und König, Staatskunst und königliche Wissenschaft werden wir demnach als Eins betrachten können.

Der junge Sokr. Offenbar!

Der Fremde. So könnten wir denn weiter gehen, und die theoretische Wissenschaften nunmehro selbst eintheilen.

Der junge Sokr. Ganz wohl!

Der Fremde. Denke nach, ob uns nicht folgendes eine Art von Aufschluß hierüber geben kann.

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Dieses!

Das Rechnen ist doch eine Art von Kunst!

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Und zwar eine von denen, die, wie ich glaube, völlig theoretisch sind.

Der junge Sokr. Nicht anders!

Der Fremde. Kann man der Rechenkunst, in so fern sie den Unterschied oder die Differenz der Zahlen erkennt, wohl ein weiteres Geschäft zuerkennen, als bloß das Erkannte zu beurtheilen?

Der junge Sokr. Welches könnte das seyn?

Der Fremde. Jeder Baumeister legt selbst nicht Hand ans Werk, sondern er regiert nur die Arbeiter.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Dadurch nähmlich, daß er Anweisungen gibt, wie es seyn soll, ohne selbst mit zu arbeiten.

Der junge Sokr. Völlig so!

Der Fremde. Man kann also mit Recht von ihm sagen, daß er an der theoretischen Wissenschaft Theil nimmt.

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremde. Dem wahren Aufseher oder Beurtheiler eines solchen Werks aber gebührt es, wie ich glaube, daß er nicht sowohl zusehe, wenn alles zu Ende ist, oder sich von der Arbeit entfernt, wie der Rechenkundige bloß das beurtheilt, was an sich schon erkannt ist; sondern daß er allen und jeden Arbeitern vorschreibt, was sie zum Werke

dienliches thun sollen, und so lange Aufsicht hat, bis sie seine Befehle ausgeführt haben.

Der junge Sokrates. Ganz recht!

Der Fremde. Alle diese und dergleichen Künste oder Wissenschaften, so wie alle diejenigen, welche mit der Rechenkunst Gemeinschaft haben, sind theoretisch oder spekulativ: nur unterscheiden sich diese beyden Arten dadurch, daß die eine beurtheilt, die andere thätig befiehlt.

Der junge Sokr. Das scheinen sie.

Der Fremde. Wenn wir folglich die theoretische oder speculative Wissenschaft überhaupt so eintheilen, daß wir sie theils befehlend, theils beurtheilend nennen, so werden wir eine genaue und richtige Eintheilung derselben getroffen haben.

Der junge Sokr. Wie ich nicht anders glaube.

Der Fremde. Wenn mehrere etwas gemeinschaftlich thun, so sind sie zufrieden, wenn sie sich nur selbst mit einander einverstehen können.

Der junge Sokr. Freylich!

Der Fremde. So lange wir also selbst hierüber einverstanden sind, brauchen wir uns um die Meinungen anderer gar nicht zu bekümmern.

Der junge Sokr. Das denk' ich auch.

Der Fremde. Allein nun frägt sich, zu welcher von diesen beyden Künsten soll die Kunst des königlichen Mannes gerechnet werden? zur beurtheilenden oder befehlenden? In jenem Falle denken wir uns denselben als einen bloßen Betrachter, in diesem aber als einen Mann der Kunst, der alles regiert und anordnet.

Der junge Sokr. Warum nicht lieber das Letztere?

Der Fremde. Nun müssen wir aber auch sehen, ob nicht die befehlende Kunst wiederum selbst von verschiedener Art ist. Es kann jemand als König und auch als Herold befehlen: jener verhält sich zu diesem wie die Kunst der Krämer und Wirthe zur Kunst derer, die ihre eigene Sachen verkaufen.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du?

Der Fremde. Jene kaufen zuerst die von andern verfertigten Sachen ein, und verkaufen sie darauf als Wirthe und Krämer wieder an andere.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Eben so empfangen Herolde zuerst die Befehle, welche von andern ausgedacht sind, und thun sie darauf andern als Befehle kund.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Sollen wir nun die Kunst des Königs mit der Kunst des Auslegers, des Befehlankündigers, des Wahrsagers, des Herolden und mit den Künsten vieler andern, welche insgesammt darin übereinkommen, daß sie Befehle und Anordnungen aussprechen, zusammen mischen und unter Einem Nahmen begreifen; oder willst du lieber, daß wir nach obiger Vergleichung einen eigenen Nahmen für dieselbe ausfinden, da doch die Classe von Menschen, welche selbstbefehlend sind oder ihre eigenen Befehle ertheilen, fast noch nahmenlos ist? Sonach könnten wir denn die königliche Art von Menschen die selbstbefehlende nennen,

ohne uns um alle übrigen weiter zu bekümmern, deren verschiedene Nahmengebungen wir andern überlassen können, die es versuchen wollen. Denn unsere Absicht ist nur, den Charakter des Regenten zu untersuchen, und nicht derer, die Befehle annehmen.

Der junge Sokr. Du hast Recht.

Der Fremde. Da nun die Kunst des königlichen Selbstbefehls von jenen verschieden ist, wie das Fremde vom Eigenen; so müssen wir diese gleichfalls nach ihren Verschiedenheiten abtheilen, wenn sie anders dergleichen in sich hält.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Ich glaube es in der That! Versuche mit mir folgende Eintheilung.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremde. Finden wir nicht, daß alle diejenigen, welche als Regenten Befehle ertheilen, deßwegen befehlen, damit etwas werde oder geschehe?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Nun ist leicht zu begreifen, daß alles, was wird oder werden kann, von zweyerley Art ist.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du?

Der Fremde. Es ist entweder belebt oder leblos.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Wenn wir also den befehlenden Theil der theoretischen oder speculativen Wissenschaft nach jenen beyden Angaben eintheilen

wollen, so theilen wir ihn nach ihrem Gegenstande in zwey Arten.

Der junge Sokr. Welche sind diese?

Der Fremde. Die Befehle der einen Art gehen dahin, daß leblose Dinge zu Stande gebracht werden, die der andern auf belebte. Danach ist denn das Ganze in zwey Hälften getheilt.

Der junge Sokr. Völlig!

Der Fremde. Die eine wollen wir unberührt lassen, die andere hingegen vor uns nehmen und sie abermahls in zwey andere theilen.

Der junge Sokr. Welche von beyden sollen wir zur weitern Eintheilung vor uns nehmen?

Der Fremde. Diejenige, deren Befehle das Lebende oder Belebte zum Gegenstande haben.

Denn die königliche Wissenschaft ist keine Vorsteherinn des Leblosen, wie die Kunst des Baumeisters, sondern ihre Befehle haben den edlern Theil der Schöpfung, das Belebte, zum Gegenstande, über welchen sich ihr Ansehen und Vermögen in jedem Falle erstreckt.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremde. Was nun die Vorsorge zur Entstehung und Erziehung des Belebten oder Thierischen betrifft, so kann dieselbe sich entweder auf die Zucht einzelner Thiere, oder auf ganze Heerden derselben erstrecken.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Nun aber werden wir finden, daß der Politiker oder Staatsweise Mann es nicht mit diesem oder jenem Einzelnen zu thun hat, und also mit keinem Ochsentreiber oder Pfer-

bewärter verglichen werden kann; sondern vielmehr mit dem Hirten einer ganzen Heerde von Ochsen oder Pferden.

Der junge Sokr. Das scheint allerdings!

Der Fremde. Wie sollen wir nun die gemeinsame Erziehung einer ganzen Heerde von Thieren nennen, Heerdezucht oder Gemeinzucht?

Der junge Sokr. Beyde Nahmen sind gebräuchlich.

Der Fremde. Das war brav, Sokrates! Hüthe dich nur fleißig vor allen Spitzfindigkeiten eines ängstlichen Wörtergebrauchs, so wirst du gegen das Alter einen desto größeren Reichthum an Weisheit und Verstand besitzen. Für jetzt soll es bey dem verbleiben, was du sagst.

Begreifst du aber auch wohl, wie jemand selbst diese Kunst eine ganze Heerde zu versorgen wiederum in zwey Arten theilen könnte, in so fern nähmlich, daß das, was jetzt in beyden Hälften zugleich gesucht wird, nachmahls in der einen allein gesucht und gefunden werden möchte?

Der junge Sokr. Ich will sehen, was ich kann.

Ich glaube, jene Vorsorge einer ganzen Heerde ist verschieden, je nachdem sie sich entweder auf Menschen oder Vieh erstreckt.

Der Fremde. Nun das heiß' ich bereit und kühn zur Theilung schreiten! Wenn wir nur in der Folge gut dabey fahren!

Der junge Sokr. Was fürchtest du denn?

Der Fremde. Daß wir ein unbeträchtliches Theilchen auf der einen Seite, und auf der

andern viele und große Theile als zwey Hälften gegen einander setzen, ohne daß jenes wirklich eine besondere Art ausmacht. Vielmehr sollte das, was hier als ein Theil angenommen wird, sich auch als Art beweisen können. Es ist freylich eine herrliche Sache, sogleich auf den ersten Augenblick Etwas, dessen Eintheilung gesucht wird, theilen zu können, wenn es nur recht geschiehet, so wie du keinen Augenblick Anstand genommen hast, so eben eine Eintheilung zu geben, welche dir deßwegen treffend schien, weil du zu bemerken glaubtest, das eine Glied der Theilung müsse die Menschen betreffen.

Allein, lieber Freund, ich halte es nicht für sicher, daß man sich beym Eintheilen an Kleinigkeiten hält, sondern für weit sicherer, das Ganze in der Mitte durchzuschneiden, wodurch man eher zu wahren Ideen oder Begriffen gelangt. Und dieses hat überhaupt genommen einen großen Einfluß auf die weitern Untersuchungen.

Der junge Sokr. Wie meinst du das, lieber Gast?

Der Fremde. Ich liebe dich zu sehr und dein gutes Wesen, als daß ich mir die Mühe verdrießen lassen sollte, mich hierüber deutlicher zu erklären.

So weit wir bis jetzt sind, scheint es freylich noch nicht möglich, die Sache völlig deutlich zu machen; indessen müssen wir doch sagen, wie wir die Sache angreifen, um sie in ihr gehöriges Licht zu setzen.

Der junge Sokr. Was hast du denn an der gegebenen Eintheilung eigentlich auszusetzen?

Der Fremde. Dieses, daß ich sie für eben so fehlerhaft halte, als wenn jemand, der das ganze menschliche Geschlecht in zwey Hälften theilen wollte, Griechen und Barbaren nennte, wie viele unter uns thun, gleichsam als wenn jene, die Griechen, vom Ganzen abgesondert, die eine ganze Hälfte ausmachten, und jene unzählige von einander abgesonderte und an Sprachen sich so ungleiche Völkerschaften die andere Hälfte, und man sich diese letztern bloß deßwegen als Ein Geschlecht von Menschen denken könnte, weil wir ihnen den allgemeinen Nahmen der Barbaren ertheilen.

Oder um ein zweytes Beyspiel zu geben, es kommt mir eben so vor, als wenn jemand, der die Zahl oder das Zählbare in zwey Arten theilen wollte, von allen Zahlen eine Myriade absonderte, und diese als eine besondere Art betrachtete, dahingegen der ganzen übrigen Menge Einen Nahmen gäbe, und sie um dieses gemeinschaftlichen Nahmens willen als eine zweyte von jener verschiedene Art ansehen wollte. Wie hingegen dieser viel besser und dem eigentlichen Begriffe der Arten gemäßer verfahren würde, wenn er die Zahl überhaupt in die gerade und ungerade eintheilte: eben so wird es auch besser seyn, das Geschlecht der Menschen in das Männliche und Weibliche einzutheilen. Lydier hingegen, oder Phrygier oder andere Völkerschaften wird er alsdann erst von allen übrigen absondern, und besonders setzen, wenn

er nicht weiß, wie beydes, Geschlecht und Theil, in Absicht des getrennten Ganzen zu finden ist.

Der junge Sokr. Das hat seine vollkommne Richtigkeit.

Allein, lieber Gast, ich wünschte, daß du uns zeigen könntest, wie man eben hierüber zu einer deutlichern Einsicht gelangen kann, daß nähmlich Geschlecht und Theil nicht dasselbe sind, sondern Eins vom andern unterscheiden.

Der Fremde. Beßter Sokrates, du verlangst nichts geringes. Wir haben uns ja ohnehin schon viel weiter von unserm Gegenstande entfernt, als wir hätten thun sollen, und du willst, daß wir noch weiter ausschweifen sollen. — Ich hielte es für besser, wir lenkten jetzt wieder ein, und versparten diese besondern Untersuchungen auf ein andermahl, da wir sie bey guter Muße als Nebenpfade verfolgen können.

Indessen wünsch' ich ganz und gar nicht, daß du von mir glaubest, als wenn ich eben damit einen ganz deutlichen und wesentlichen Unterschied hätte festsetzen wollen.

Der junge Sokr. Womit?

Der Fremde. Wenn ich Art und Theil als von einander verschieden betrachte.

Der junge Sokr. Warum soll das denn nicht?

Der Fremde. Wenn Etwas eine Art wovon ist, so muß dasselbe nothwendig auch von eben der Sache ein Theil seyn, wovon es Art genannt wird: daß aber, umgekehrt, jeder Theil

auch eine Art sey, ist ganz und gar nicht nothwendig.

Glaube daher, Sokrates, daß ich mich über diesen Punct, und zwar in jedem Fall, vielmehr auf die letztere, als auf jene Weise, erkläre.

Der junge Sokr. Das will ich denn.

Der Fremde. Nun weiter!

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Wieder zu dem, was gemacht hat, daß wir von unserm eigentlichen Gegenstande bis hieher ausgeschweift sind.

Die Veranlassung war, glaub' ich, diese, daß du auf die Frage, wie die Heerdenzucht oder die Kunst für eine ganze Menge zu sorgen, eingetheilt werden könne? etwas schnell antwortetest, es gebe zwey Arten von belebten Wesen, wovon das Geschlecht der Menschen die eine, und alle übrige Thiere die andere ausmachten.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremde. Nun scheinest du mir hieben einen Theil vom Ganzen abzusondern, und zu glauben, daß alles Uibrige als Ein Geschlecht betrachtet werden könnte, darum weil du für alle zusammen genommen einen gemeinschaftlichen Nahmen in Bereitschaft hattest, indem du sie unvernünftige Thiere oder Vieh nanntest.

Der junge Sokr. Auch das hat seine Richtigkeit!

Der Fremde. Das wäre aber, unvergleichlicher Mann, fast eben so, als wenn ein besonders kluges Thiergeschlecht, wie die Kraniche zu seyn

scheinen, oder sonst eins von der Art, um dieser Eigenschaft willen sich einen besondern Nahmen gäbe, und sich z. B. vernünftige Kraniche nennte, wie du in Absicht auf die Menschen thust, und sich dieses Nahmens wegen so erhaben dünkte, daß es sich als Ein Geschlecht allem Uibrigen, was lebt, entgegensetzte, und folglich alle übrige belebte Wesen mit den Menschen zugleich in eine Klasse setzte, und diesen insgesammt etwa den bloßen Nahmen der Thiere gäbe.

Ich denke, mein Lieber, wir müssen uns vor allen solchen Fehlbegriffen in Acht zu nehmen suchen.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremde. Auf die Weise, daß wir das ganze Geschlecht der belebten Wesen lieber nicht eintheilen, als daß wir solche Fehler begehen.

Der junge Sokr. Das dürfen wir keineswegs.

Der Fremde. Wir haben es aber vorhin dennoch gethan.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Derjenige Theil der theoretischen Wissenschaft, welchen wir den befehlenden genannt haben, hatte die Versorgung und Erhaltung lebender Wesen und zwar in ganzen Heerden zum Gegenstande, nicht wahr?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Damit theilten wir also schon vorhin das ganze Geschlecht der Thiere in das Zahme und Wilde. Denn einige sind von Natur so geartet, daß sie sich bezähmen lassen, und heißen deshalb zahme oder Hausthiere: andere hingegen lei-

den

den dieses nicht, und werden daher wilde oder ungezähmte genannt.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Die Wissenschaft aber, deren Natur wir untersuchen, fand und findet sich bloß bey zahmen Thieren, und darf nirgend als bey solchen, die in Heerden oder in Gemeinschaft leben, gesucht werden.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Wir dürfen also bey unserer Eintheilung nicht, wie vorhin geschehen, auf alle zusammen sehen, noch so eilfertig dabey verfahren, bloß damit wir je eher je lieber zur politischen oder königlichen Wissenschaft kommen. Eben jene Eilfertigkeit hat gemacht, daß wir jetzt erfahren haben, was man im Sprichwort sagt.

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Daß wir nicht Ruhe genug gehabt haben, um wohl zu theilen, und darum desto später zur Auflösung kommen.

Der junge Sokr. Ja wohl, lieber Gast, ist das unser Fall.

Der Fremde. So weit gut!

Wir wollen aber nun einen neuen Versuch machen, die Kunst der Gemeinzucht einzutheilen. Ich hoffe, ein bedächtlicher Gang der Untersuchung, der einen Schritt nach dem andern versucht, soll dir besser entwickeln und aufhellen, was du vorhin so geradezu fassen wolltest.

Sage mir also!

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Wenn du gleich, wie ich glaube, nie ein Augenzeuge gewesen bist, so hast du doch wohl schon oft gehört, daß man im Nile und in den königlichen Seen Fische zahm macht. Daß man dergleichen auch in Quellen thut, hast du vermuthlich selbst bemerkt.

Der junge Sokr. Ich habe dieß letztere eben so wohl mit angesehen, als ich jenes von vielen gehört habe.

Der Fremde. Und daß ganze Schaaren von Gänsen und Kranichen zusammen weiden, weißt und glaubst du, wenn du gleich nie auf den Thessalischen Gefilden herum gestreift bist.

Der junge Sokr. Daß weiß ich und glaube es.

Der Fremde. Ich führe dich hierauf bloß in der Absicht, damit du die Bemerkung machest, daß alle die Thiere, die in ganzen Haufen oder Heerden leben, theils im Wasser theils auf dem trocknen Lande ihre Nahrung suchen und finden.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Scheint es dir also gemäß, daß wir der Wissenschaft, welche die gemeinsame Lebensart der Thiere zum Gegenstande hat, nach jenen beyden Angaben zwey Theile geben, so daß wir den einen, der sich auf die Wasserthiere bezieht, die Vorsorge oder Huth der Wasserlebenden, und den andern, der die Landthiere zum Gegenstande hat, die der Huth auf dem Trocknen lebenden nennen? —

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Zu welcher von beyden nun

die königliche Kunst gehöre, darf wohl keine Frage seyn, denn jeder siehet es.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Nun wird jeder auch leicht im Stande seyn, die Classe der gemeinsamen Thiere, die auf dem Trocknen weiden, einzutheilen.

Der junge Sokr. Wie?

Der Fremde. In die fliegenden und wandelnden.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Daß nun die politische Kunst bloß wandelnde Thiere zum Gegenstande habe, bedarf das noch einer Untersuchung; oder glaubst du, daß auch der allereinfältigste Mensch dieses begreife?

Der junge Sokr. Das meine ich.

Der Fremde. Diese wandelnden Thiere müssen wir in Absicht auf ihre gemeinsame Lebensart, gleich einer geraden Zahl, ebenfalls in zwey Hälften theilen.

Der junge Sokr. Offenbar!

Der Fremde. Was nun eigentlich den Theil betrifft, worauf unsere Rede abzweckt, so zeigen sich uns zwey Wege, welche dahin führen: Der eine führt uns geschwinder zum Ziel, so bald wir das Ganze in ein Kleines und Großes theilen; der andere hingegen, nach welchem wir die vorhin gegebene Vorschrift, jedes Ganze mitten durchzutheilen, genau befolgen, wird uns länger aufhalten.

Es kommt also auf uns an, welchen von beyden wir einschlagen wollen.

Der junge Sokr. Können wir denn nicht beyde wählen?

Der Fremde. Auf einmahl nicht unvergleichlicher Mann, wohl aber einen nach dem andern.

Der junge Sokr. So wünsche ich denn einen nach dem andern.

Der Fremde. Das wird nun leicht seyn, da wir das Meiste schon zurückgelegt haben. Anfangs, oder da wir noch in der Mitte waren, würde es eine schwere Foderung für uns gewesen seyn: jetzt aber, nachdem wir schon so weit sind, können wir den längern Weg wohl zuerst gehen, da es uns so gefällt. Denn da wir so lange noch nicht gegangen sind, so werden wir ihn um so leichter zurücklegen.

Siehe also die Eintheilung.

Der junge Sokr. Mich verlangt.

Der Fremde. Die wandelnde Art der zahmen Thiere, so weit sie nähmlich in Heerden oder in gemeinsamen Haufen zusammen leben, hat die Natur selbst getheilt.

Der junge Sokr. Wie?

Der Fremde. In die Hornlosen und Gehörnten.

Der junge Sokr. Das scheint so.

Der Fremde. Jener Eintheilung der wandelnden Thiere zu folge gib mir daher von beyden Arten eine Beschreibung nach ihrem Character: denn wenn du eigentliche Nahmen für sie ausfinden wolltest, so würde dich das in größere Schwierigkeiten verwickeln, als nöthig sind.

Der junge Sokr. Wie soll ich mich darüber denn erklären?

Der Fremde. Auf diese Weise.

Wenn man die Wissenschaft der Vorsorge für die wandelnden Thiere in zwey Hälften theilt, so bekommt die eine zu ihrem Antheil das Gehörnte, in so fern es gemeinsam lebt, die andere hingegen das Hornlose.

Der junge Sokr. Dieß soll denn auf die Weise gelten; denn ich finde es ganz deutlich.

Der Fremde. So nach wäre denn ein König offenbar kein anderer, als ein Hirt, der eine Heerde hornloser Thiere weidet.

Der junge Sokr. Das ist einleuchtend!

Der Fremde. Diesen Begriff der Heerde oder des Gesellschaftlichen müssen wir nun etwas näher aus einander setzen, um danach das eigenthümliche Geschäft des Königs zu bestimmen.

Der junge Sokr. Das wird nöthig seyn.

Der Fremde. Sollen wir nun das Gespaltene und Ungespaltene der Klauen zum Merkmahle der Eintheilung wählen; oder lieber das Viel- und Einartige der Vermischung bey der Begattung? Du verstehst mich doch.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Du weißt ja, daß Pferde und Esel sich gemeinschaftlich begatten. —

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremde. Da hingegen alle übrige zahme Thiere, die in einer Heerde beysammen leben, sich nicht unter einander vermischen.

Der junge Sokr. Das weiß ich.

Der Fremde. Nun frägt sich, ist das Geschlecht von Thieren, über welches der Staatsmann die Aufsicht hat, von viel- oder einartiger Vermischung?

Der junge Sokr. Offenbar von der letztern.

Der Fremde. Diese müssen wir daher, wie im vorhergehenden, gleichfalls in zwey Hälften theilen.

Der junge Sokr. Das müssen wir.

Der Fremde. Nun haben wir bereits fast alle Thiere, so weit sie zahm sind und in Gesellschaft leben, eingetheilt, zwey Geschlechter ausgenommen. Denn die Hunde braucht man nicht zu den Thieren zu zählen, welche in Haufen leben.

Der junge Sokr. Freylich nicht!

Allein wodurch unterscheiden wir denn jene beyden?

Der Fremde. Durch kein anderes Merkmahl, als wonach ihr beyde, Theätet und du, unterscheiden müsset: denn ihr habt ja etwas von der Geometrie gelernt.

Der junge Sokr. Wonach denn?

Der Fremde. Nach dem Durchmesser und wieder nach dem Durchmesser des Durchmessers.

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremde. Ist unser Menschengeschlecht wohl anders von Natur zum Gehen eingerichtet, als vermöge des Durchmessers, den die zwey Füße bilden?

Der junge Sokr. Nicht anders.

Der Fremde. Auch das übrige Geschlecht der Thiere hat nach Maßgabe unsers Durchmessers gleichfalls einen solchen, in so fern es nähmlich zweymahl zwey Füße hat.

Der junge Sokr. Offenbar! und ich begreife ganz wohl, was du sagen willst.

Der Fremde. Sehen wir auch wohl ein, Sokrates, daß wir außer diesem gemeinschaftlichen Durchmesser noch in einem andern Verhältnisse mit den eingetheilten Thieren stehen, wonach dieselben sich lächerlicher Weise über uns erheben können?

Der junge Sokr. In welchem?

Der Fremde. Unser Menschengeschlecht ist vermischt und läuft neben dem edelsten und behendesten aller Thiergeschlechter einher.

Der junge Sokr. Ich sehe es wohl, und finde es gar seltsam.

Der Fremde. Ist es nicht natürlich, daß das Langsamste auch zuletzt komme?

Der junge Sokr. Ganz gewiß!

Der Fremde. Das bemerken wir aber wohl nicht, daß der König eine noch lächerlichere Figur spielt, indem er mit einer ganzen Heerde läuft, und neben dem Menschen an, der unter allen in der Kunst, ein leichtes Leben zu führen, am besten geübt ist.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Jetzt, mein Sokrates, glaube ich, begreifen wir schon besser, was diesen Morgen gesagt wurde, da wir den Character des Sophisten untersuchten.

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Daß man bey einer solchen Untersuchung, wobey es blos auf die Wahrheit ankommt, aus dem, was seiner Natur nach ed-

ler oder größer scheinen könnte, nicht mehr macht, als aus dem Unedlern und Kleinern, noch Eins dem Andern vorziehet, sondern allezeit bloß das zu erreichen sucht, was das Wahrste ist.

Der junge Sokr. Das scheint wohl.

Der Fremde. Nachdem wir nun so weit sind, so will ich, damit du mir keinen Vorwurf darüber machest, daß ich dir den vorhin angedeuteten kürzern Weg zur Bestimmung des königlichen Charakters noch nicht anzeigte, dir darin vorzukommen, und ihn von selbst betreten, ehe du darauf kommst.

Der junge Sokr. Das thue doch!

Der Fremde. Ich sage also, daß wir schon vorhin die wandelnden Thiere in die zweyfüßigen und vierfüssigen hätten eintheilen müssen. Und weil nach dieser Eintheilung das Menschengeschlecht nur noch mit dem befiederten, als zweyfüssigen Thieren, die in Gesellschaft leben, zusammen stehet, so hätte man beyde durch die Eintheilung der Federlosen und Befiederten von einander unterscheiden können.

Nach dieser Eintheilung wäre denn so gleich die Kunst der Obhut und Vorsorge für Menschen erklärt, und der Staatsweise und königliche Mann derselben, als ein Wagenführer, vorgesetzt, dem man die Zügel der Staatsregierung als eigenthümliche Wissenschaft zuerkannt hätte.

Der junge Sokr. Deine Erklärung ist vortrefflich! und ich nehme sie an als eine gänzliche Abtragung deiner Schuld an mich, deren Zin-

sen du zugleich durch die Digression vollkommen mit vergütet hast.

Der Fremde. Nun so wollen wir denn einmahl mit einander kurz wiederhohlen, was wir von erst an bis jetzt über den Begriff der Kunst des Staatsmanns herausgebracht haben.

Der junge Sokr. Das soll mir sehr lieb seyn.

Der Fremde. Wir erkannten gleich anfangs die befehlende Kunst als einen Theil der theoretischen oder speculativen Wissenschaft überhaupt; von der befehlenden die selbstbefehlende; von der selbstbefehlenden Kunst betrachteten wir die Obhut und Vorsorge für das Lebende als einen der ansehnlichsten Theile; von dieser die Heerdenzucht; von der Heerdenzucht die Vorsorge der wandelnden Thiere; von dieser sonderten wir ab die vorsorgende Kunst, welche hornlose Thiere zum Gegenstand hat. Diese hat wieder einen Theil, der wenigstens ein Drittel vom Ganzen ist, unter welchem, wenn jemand ihn mit einem einzigen Nahmen belegen will, alles das zusammen gefaßt werden muß, was ein Gegenstand der Wissenschaft ist, für Thiere einfacher Vermischung zu sorgen. Diese Wissenschaft oder Kunst hat nun wieder einen besondern Theil, der die Regierung der Menschen betrifft, als zum Geschlecht der zweyfüßigen gesellschaftlichen Thiere gehörig, welches allein noch übrig war; und gerade dieses ist die Kunst, deren Natur oder Charakter wir aufsuchen, und die man eben sowohl die Königliche, als die politische oder Staatsweise nennen kann.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Sollten wir nun schon alles abgemacht haben, Sokrates, und völlig am Ende seyn, wie du eben vorhin meintest?

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremde. Daß wir in jedem Betracht so viel von unserem Gegenstande gesagt haben, als davon gesagt werden muß; oder fehlt vielmehr noch die Hauptuntersuchung, so daß wir unsern Gegenstand zwar einigermaßen beschrieben, aber noch nicht genau bestimmt und vollkommen erklärt haben?

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremde. Ich will mich noch deutlicher zu erklären suchen.

Der junge Sokr. Das thue doch!

Der Fremde. Unter den vielen Arten der Hirtenkunst, die wir bisher gesehen haben, schien uns die politische, als Vorsorge für eine gewisse Heerde, auch eine zu seyn.

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Diese aber hatte nicht Pferde noch andere Thiere, sondern blos Menschen zum Gegenstande, und war die Wissenschaft, ihre gemeinsame Lebensweise zu regieren.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Wir müssen daher sehen, wie alle übrige Hirten von den Königen unterschieden sind.

Der junge Sokr. Und worin bestünde dieser?

Der Fremde. Gesetzt, es gäbe auch wel-

che, die sonst den Nahmen von einer andern Kunst führen, aber zugleich behaupteten, daß sie Mitversorger der gemeinsamen Menschenheerde wären, und sich dieses Geschäft, so gut, als der König, anmaßten?

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremde. Du weißt ja, daß sowohl die Kaufleute, als Felbauer und Köche, wie auch die Gymnastiker und Aerzte insgesammt sich gegen die Hirten oder Ernährer der Menschen, welche wir Politiker oder Staatsweise genannt haben, erheben und behaupten können, daß auch sie für die Nahrung und Erhaltung der Menschen sorgten, und zwar nicht blos für den gemeinen Haufen derselben, sondern selbst für die Regenten.

Der junge Sokr. Wäre diese Behauptung richtig?

Der Fremde. Vielleicht! Auch dieses wollen wir untersuchen.

So viel sehen wir wohl, daß einem Ochsenhirten hierüber von Niemanden Streit gemacht wird. Er ist, wie jedermann eingestehet, nicht nur ihr Ernährer, sondern auch ihr Arzt, und bewirkt ihre Begattungen; auch verrichtet er in Absicht der Geburten und Niederkunft allein das Geschäft eines Meisters der Hebammenkunst.

Außerdem unterhält er seine Heerde durch Spiel und Musik, so weit sie dessen fähig ist, weil keiner so geschickt ist, als er, seine Heerde zu vergnügen und sie durch allerley Annehmlichkeiten zu reizen, es sey nun, daß er mit seiner Flöte oder

mit dem bloßen Munde ihr eine angenehme Musik macht.

Eben dieses gilt auch von den übrigen Hirten, nicht wahr?

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremde. Wie können wir nun glauben, daß unsere Erklärung von dem Charakter des Königs ganz richtig und unvermischt oder genau bestimmt sey, wenn wir ihn einen Hirten und Ernährer der menschlichen Heerde nennen, als wenn sonst keiner dieses Nahmens wäre, da doch tausend andere ihm dieses streitig machen?

Der junge Sokr. Auf keine Weise können wir das.

Der Fremde. Unsere Bedenklichkeit, die wir kurz vorhin äußerten, war daher ganz gegründet, indem wir befürchteten, wir würden so lange eine bloße Scheingestalt von dem königlichen oder politischen Charakter geben, und zur genauen und gründlichen Erklärung desselben nicht eher gelangen, als bis wir ihn von allen, die mit ihm gleichsam noch vermischt sind, und so gut, wie der König, auf den Beruf der Menschenversorgung Anspruch machen, abgesondert und seinen Charakter ganz aufs Reine gebracht hätten.

Der junge Sokr. Das ist vollkommen wahr:

Der Fremde. Dieß, lieber Sokrates, müssen wir daher vor allen Dingen thun, wenn uns anders unser ganzes Gerede am Ende nicht Schaam und Schande bringen soll.

Der junge Sokr. Das müssen wir auf alle Weise verhüten.

Der Fremde. Ich denke daher, wir gehen von einem ganz andern Punkte aus, und schlagen einen neuen Weg ein.

Der junge Sokr. Welchen denn?

Der Fremde. Diesen, daß wir zuerst eine Art von angenehmem Spielwerk treiben, indem wir einen größen Theil von einer ziemlich weitläuftigen Fabel zur Erläuterung unseres Gegenstandes anwenden: alsdann aber können wir fortfahren, wie vorhin, Glied von Glied zu sondern, bis wir endlich auf den wahren Punct dessen kommen, was wir eigentlich suchen.

Müssen wir das nicht?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Nun so merke denn auf die Fabel mit aller Neugier, womit Kinder dergleichen zu hören pflegen. Du bist ja selbst noch nicht weit über die Jahre der Kindheit hinaus.

Der junge Sokr. Mich verlangt sehr.

Der Fremde. Unter den vielen und mancherley Sagen der Vorwelt, die ehemahls so viel galten und noch immer gelten werden, ist besonders die Fabel vom Streit des Atreus und Thyestes berühmt. Du hast doch wohl gehört, und weißt folglich, was dabey vorgefallen seyn soll.

Der junge Sokr. Du meinst vielleicht das Wunder des goldenen Lammes.

Der Fremde. Das nicht, sondern was jene wunderbare Umkehr des Auf- und Untergangs der Sonne und der übrigen Sterne betrifft. Ehe

diese geschahe, ging die Sonne da unter, wo sie jetzt aufgeht, und der Ort ihres Aufgangs war, wo jetzt ihr Untergang ist. — Als aber gerade damahls die Gottheit sich dem Atreus beweisen wollte, so gab sie dem Himmel seine jetzige Einrichtung und Gestalt *).

Der junge Sokr. Auch diese Sage ist bekannt.

Der Fremde. Eben so wirst du von vielen gehört haben, was von der glücklichen Zeit unter der Regierung des Kronos oder Saturns erzählt wird.

Der junge Sokr. Von sehr vielen.

Der Fremde. Auch, daß die Menschen der Urzeit aus der Erde, und nicht als Menschen von Menschen geboren worden?

Der junge Sokr. Auch dieses, als eine der Alten Sagen.

Der Fremde. Alle diese Veränderungen kommen aus derselben Ursache, nebst unzähligen andern, die noch wunderbarer, als die genannten, sind. Sie sind aber theils wegen der Länge der Zeit ganz vergessen, theils nur noch in abgebrochenen und unzusammenhängenden Sagen übrig. Da aber noch Niemand die eigentliche Ursache von diesem Allen bisher angegeben hat, so müssen wir

*) Nach der gemeinen Erzählung des Hygin und anderer hatte Atreus seines Bruders Thyestes Söhne geschlachtet, und daraus ein Fleischgericht gemacht, das er seinem eigenen Bruder vorsetzte. Indem er dieß that, erschrack die Sonne, und zog mit ihrem Wagen zurück.

dieses jetzt thun, um so mehr, weil sie vieles beytragen kann zur Erklärung des eigentlichen Ursprungs und Charakters eines Königs.

Der junge Sokr. Ich freue mich außerordentlich: sage mir alles ganz ausführlich.

Der Fremde. So höre denn!

Dieses ganze Welttall wird zuweilen von der Gottheit selbst bewegt, und gleich einem Wagen, den ein Fuhrmann regiert, im Kreise herum getrieben; zuweilen aber stehet sie davon ab und überläßt dasselbe seinem eigenen Laufe, nachdem gewisse Weltepochen das von der Gottheit ihnen bestimmte Zeitmaaß erreicht haben.

Alsdann bekommt die Welt ihren eigenen Lauf, und zwar nach einer entgegen gesetzten Richtung. Denn sie ist beseelt und hat Etwas von der Weisheit dessen, der sie zuerst gebildet hat. Daß sie aber alsdann eine entgegengesetzte Richtung nimmt, ist eine nothwendige Folge ihrer Natur und Einrichtung.

Der junge Sokr. Wie und warum das?

Der Fremde. Immer dasselbe zu bleiben, ohne Wechsel und Veränderungen zu erfahren, kommt allein dem zu, was unter Allem das Göttlichste ist, zu welcher Ordnung und Classe der Dinge kein Körper seiner Natur nach erhoben werden kann.

Indessen hat doch das, was wir Himmel oder ausgebildete Welt nennen, viele erhabene Eigenschaften von seinem Schöpfer mitgetheilt erhalten. Weil es aber immer noch ein Körper ist; so kann es auch nicht immer unverändert bleiben; son-

dern muß zuweilen Wechsel und Veränderungen erfahren.

Bey dem allen aber bleibt es, so viel immer möglich, in derselben Bahn von Bewegung, und fährt in gleicher Triebkraft nach derselben Richtung. Eben deßwegen erhielt es eine kreisförmige Bewegung, damit es so wenig als möglich Abweichungen litte.

Diese kreisförmige Bewegung unaufhörlich sich selbst zu geben und sich immer fort umzudrehen, ist allein demjenigen möglich, was alle Dinge treibt und in Bewegung setzt. Bloß von dieser ersten Ursache aller Bewegung kann gesagt werden, daß sie nicht bald diese, bald eine entgegengesetzte Richtung nehme.

Aus diesem allen erhellet nun, daß man weder sagen könne, daß die Welt sich selbst unaufhörlich umdrehe, noch auch, daß sie im Ganzen genommen allezeit von der Gottheit umgetrieben werde, weil sie zu verschiedenen Zeiten zweyerley einander entgegengesetzte Kreisläufe macht.

Diese dürfen aber auch nicht von zwey einander entgegengesetzten Gottheiten hergeleitet werden; sondern es bleibt nichts übrig, als was so eben angezeigt worden, nähmlich, daß die Welt zuweilen von einer fremden *) Ursache, der Gott-

heit

*) D. i. von einer äußern oder von Etwas, das nicht selbst ein Theil der Welt ist. Man siehet aus dieser, wie aus vielen andern Stellen, daß Plato ohne alle Grundsätze eines gröbern oder feinern Pantheismus die Gottheit schlechthin von der Welt un-

heit selbst, bewegt werde, und dadurch von ihrem Baumeister neue Lebenskraft zur unaufhörlichen Fortdauer erhält; zuweilen aber auch durch sich selbst fortgehe, wenn jeder davon abläßt, da sie alsdann sich selbst überlassen wieder zurückgeht, und zwar viele Tausende von periodischen Zeitläuften hindurch, weil sie nicht nur an sich sehr groß ist und überall Gleichgewicht hat, sondern auch um die dünste Axe sich herum dreht.

Der junge Sokr. Das Alles, was du bisher gesagt hast, scheint der Wahrheit sehr gemäß zu seyn.

Der Fremde. Aus dem Gesagten müssen wir nun zugleich abnehmen, was wir vorhin als die Ursache aller dieser wunderbaren Veränderungen angedeutet haben.

Diese Ursache ist keine andere, als folgende:

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremde. Daß der Bewegungstrieb des Weltalls zuweilen die jetzige Richtung hat, zuweilen aber auch eine ganz entgegengesetzte.

Der junge Sokr. In wie fern soll dieses denn die Ursache von jenem seyn?

Der Fremde. Weil wir uns diese Veränderung unter allen himmlischen Wenden oder Rückläufen als die größte und äußerste denken müssen.

Der junge Sokr. Das scheint wohl.

terschieden, und sie eben so wenig damit verwechselt hat, als der Steuermann ein Theil des Schiffes, der Fuhrmann ein Theil des Wagens ist.

Der Fremde. Gerade alsdann erfolgen auch, wie man nicht anders annehmen kann, die allergrößten Veränderungen in Absicht auf uns, als Bewohner der Welt.

Der junge Sokr. Auch dieß scheint ganz natürlich.

Der Fremde. Daß aber die Natur lebender Geschöpfe so große, viele und mannigfaltige Veränderungen nicht aushalten kann, ohne dabey ganz alterirt zu werden, das begreifen wir doch?

Der junge Sokr. Ich meine!

Der Fremde. Nothwendig erfolgen daher in solchen Fällen die allergrößten Zerstörungen so wohl von Thieren überhaupt, als auch von Menschen, wovon etwa nur ein kleiner Rest übrig bleibt.

Diese erfahren denn abermahls viele ganz neue erstaunliche Veränderungen, worunter diese wohl die allerwichtigste ist, welche mit einer entgegengesetzten Umwendung des Weltganzen allezeit verbunden ist.

Der junge Sokr. Welche denn?

Der Fremde. Daß die Lebensalter aller Lebendigen alsdann zuerst einen Stillstand bekommen, so daß alles Sterbliche aufhört älter zu werden; und dann zweytens, daß sie nach einer gleichfalls entgegengesetzen Veränderung sich wieder verjüngen und jugendlich zart werden. Das weisse Haar der Alten verwandelt sich in schwarzes; die Wangen derer, welche schon behaart waren, werden wieder glatt, und die Körper derer, welche zur Mannbarkeit fast reif waren, werden,

nachdem alles weiche Haar an ihnen verschwunden, mit jedem Tage und jeder Nacht kleiner, so daß sie der Seele und dem Körper nach abermahls wie neugebohrne Kinder werden. Diejenigen endlich, welche dem langsamen Hinsterben nahe sind, verschwinden auf einmahl ganz und gar; so wie auch die Leichen derer, die bey solchen gewaltsamen Erschütterungen ihr Leben einbüssen, weil dieselben Ursachen auch auf sie wirken, unmerklicher Weise in wenig Tagen ganz verwesen.

Der junge Sokr. Wie und auf was Art, lieber Gast, erzeugten sich denn damahls Thiere und Menschen von einander?

Der Fremde. So viel ist gewiß, Sokrates, daß es damahls keine eigentliche Erzeugung gab auf die Art, wie jetzt die natürliche Fortpflanzung ist.

Wenn aber gesagt wird, daß es ehemahls Erdgebohrne gegeben habe, so waren diese keine andere, als die um jene Zeit von neuen aus der Erde Wiederkehrende. Hievon haben uns unsere ältesten Vorfahren eine Tradition hinterlassen, und konnten es, weil ihr Zeitalter zunächst an die letzte jener großen Revolutionen grenzte, und sie die Ersten waren, welche nach derselben entstanden.

Ob nun gleich diese Nachrichten, die wir ihnen als Herolden für die Nachwelt zu verdanken haben, jetzt wenig Glauben mehr finden; so glaube ich doch nicht, daß wir Ursache haben, sie ganz zu verwerfen, um so weniger, da sich die Sache als Folge jener großen Veränderung ganz wohl begreifen läßt.

Denn wenn Alte und Greise alsdann wieder zum Kindesalter zurückkehren, so hängt es damit genau zusammen, daß die bereits Gestorbenen und in der Erde Liegenden wieder aufstehen und zu einem neuen Leben erwachen, so daß zufolge jener großen Umkehr des Himmels auch ihr Lebensgang eine entgegengesetzte Richtung bekommt, und sie von neuem gebohren werden.

Da sie nun dieserhalb nothwendig aus der Erde selbst zum Vorschein kommen müssen, so gelten sie daher dem Nahmen und der Sage nach für Erdgebohrne, nähmlich alle diejenigen, welche von der Gottheit nicht bereits zu einem höhern Leben ausgerüstet sind *).

Der junge Sokr. Dieß folgt alles ganz natürlich aus dem Vorhergehenden.

Allein, was das glückliche Leben betrifft welches die Menschen, wie du sagst, unter der Regierung des Kronos geführt haben, so sage mir, ob dieses unter dem vorigen oder jetzigen Weltlaufe Statt gefunden? Denn es leidet wohl keinen Zweifel, daß die Umkehr der Sterne und Sonne in beyden Revolutionen erfolge.

Der Fremde. Du hast mich bis so weit

*) D. i., nach dem Phädrus und andern Stellen, deren Seelen auf Erden nicht so weit ausgebildet und vervollkommnet sind, daß sie nach wieder erlangten Flügeln sich zur höhern Welt aufschwingen können. Denn alle Seelen, die in diesem Leben so weit nicht kommen, müssen, nach den Grundsätzen des Plato, wieder zur Erde zurück und eine neue Laufbahn des Lebens versuchen.

ganz gut verstanden. Allein was den Umstand, worauf deine Frage gilt, betrifft, daß den Menschen alles von selbst zuwachse, ohne daß sie nöthig haben, es mit Mühe zu bauen, so konnte dieser allein bey dem vorigen Weltlaufe Statt finden, nicht aber bey dem jetzigen.

Denn erstlich regierte damahls die Gottheit selbst den Umkreis der ganzen Welt, wie jetzt die verschiedenen Abtheilungen der Welt von einzelnen Untergottheiten oder Weltregenten regiert werden, unter welche sie vertheilt sind *).

Ferner hatten damahls göttliche Dämonen die Aufsicht über die verschiedenen Geschlechter der Thiere, wie Hirten über einzelne Heerden, so daß jeder für das seiner Aufsicht Anvertrauete hinläng-

*) Plato denkt sich die jetzige Verfassung des Weltsystems wie eine Aristokratie, die aus einer vorhergehenden allgemeinen Theokratie entstanden sey, so wie sich etwa ein großes monarchisches Reich in viele kleine Staaten und Archontien auflößt, die jedoch gewissermaßen unter sich noch vereinigt sind. Jene, die allgemeine Weltregierung, der die Gottheit schlechthin selbst und unmittelbar (ὁ Θεος) vorstand, war das goldene Zeitalter des göttlichen Vaterregiments und des einfachen Religionsdienstes welcher bloß den Allherrn der Welt zum Gegenstande hatte: diese aber, die jetzige Weltverfassung, ist darum so unvollkommen, weil sie von vielen Göttern oder Weltfürsten (θεος αρχοντες) abhängt. Man siehet hieraus, wie Plato über die verschiedenen Religionen und Gottheiten und deren Verhältnisse zur höchsten und absoluten denken mußte. S. den Phädrus.

lich zu sorgen im Stande war. Daher es denn gar keine wilde und reissende Thiere gab, die sich einander auffraßen. Eben so wenig wußte man damahls von Kriegen und überhaupt nichts von Empörungen und Aufruhren in der Welt. Man könnte noch eine unzählige Menge von Vorzügen angeben, die insgesammt eine natürliche Folge jener glücklichen Verfassung waren.

Daß aber die Menschen damahls, wie die Sage lautet, für ihres Lebens Unterhalt gar nicht zu sorgen brauchten, kam daher, daß die Gottheit selbst sich ihrer annahm, und sie gleichsam wie ein Hirt in eigner Person weidete, so wie jetzt Menschen, als die göttlichern der Thiere, die unvollkommnern Thiere weiden und unter ihrer Aufsicht haben.

So lange daher die höchste Gottheit selbst das Ruder der Welt führte, gab es gar keine Staaten, noch auch eheliche Verbindungen zur Fortpflanzung. Denn sie lebten alle wieder aus der Erde auf, ohne sich des vorigen Zustandes bewußt zu seyn.

Alles was blos eine Folge der jetzigen Einrichtung ist, fehlte damahls: alles was sie genossen, waren Früchte, welche Eichen und andere Bäume des Waldes in großer Menge darbothen, und nicht solche, welche durch die Kunst des Feldbaues erzielt werden, indem die Erde alles von selbst gab.

Dazu gingen sie nackend und brachten ihre meiste Zeit unter freyem Himmel zu, ohne der Lagerdecken und Betten zu bedürfen, weil sie das

mildeste Klima zu allen Jahrszeiten hatten, und deßhalb nicht die mindeste Beschwerde. — Zarte Kräuter, welche die Erde aus ihrem Schooße in großer Menge aufwachsen ließ, gaben ihnen die weichsten Lagerstätten.

Das, mein lieber Sokrates, war die Lebensart der Menschen und Thiere unter der Regierung des Kronos.

Was aber die jetzige, da Jupiter, wie man sagt, regiert, betrifft, so kennest du ihre Beschaffenheit aus eigner Erfahrung, da du selbst ein Zeitgenosse derselben bist.

Wärst du nun wohl im Stande, oder hättest du Lust, zu urtheilen, welche von beyden für die glücklichere zu schätzen sey?

Der junge Sokr. Ich auf keine Weise.

Der Fremde. Gefällt es dir denn, daß ich diese Beurtheilung einigermaßen anstelle!

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremde. Wenn du also bedenken willst, daß die Zöglinge des Kronos jene grosse Muße, welche sie genossen, und das Vermögen, nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Thieren sich unterreden zu können, blos dazu nutzten, um in Weisheit und Erkenntniß immer mehr zu wachsen, und bey ihrem beständigen Umgange mit Thieren und Menschen von jedem Wesen ausforschten, worin seine eigenthümliche Kraft und Natur bestehe, und wodurch es sich von andern unterscheide, um auf die Weise einen grössern Schatz von Einsichten zu sammeln, so wirst du leicht urtheilen, daß jene

Menschen tausend Mahl glücklicher seyn mußten, als die jetzigen seyn können.

Könnte man nun noch dazu annehmen, daß sie unter einander so wohl, als mit den Thieren, nach vollendeten Mahlzeiten, über dergleichen Dinge, als worauf die Sagen von ihnen gehen, sich unterredet hätten; so glaube ich, daß auch diese viel vollkommner gewesen seyn müssen, als wenn die Menschen jetzt dergleichen unter sich anstellen. Doch diesen Punct wollen wir so lange dahin gestellt seyn lassen, bis jemand im Stande seyn wird, uns durch glaubwürdige Nachrichten zu beweisen, daß die damahligen Menschen, so gut als wir, an Unterredungen über wissenschaftliche Gegenstände Vergnügen gefunden haben.

Nun müssen wir auch anzeigen, warum wir diese ganze Sage der Vorwelt hier angezogen haben, damit wir das Folgende mit dem Vorhergehenden verbinden.

Als nähmlich der Zeitraum aller jener Dinge vollendet war, und eine grosse Umkehr des Weltsystems erfolgen sollte: — nachdem alles was sich aus der Erde entwickeln sollte, erschöpft war, alle und jede Seelen ihre sämmtlichen Generationen durchgegangen waren, und jede derselben so viele Saamenkeime in den Schoß der Erde geworfen hatte, als ihr bestimmt waren: — so stand der Regierer aller Dinge vom Ruder des Weltalls ab, und zog sich in seine Höhle oder Verborgenheit zurück *).

*) Daher die alte vielverbreitete Sage des Umgangs, der ursprünglichen Menschen mit den Göttern und

Sonach erfuhr denn die Welt durch die Macht des Schicksals und ihres eigenen innern Triebes eine grosse Revolution. Alle Untergottheiten, welche als Gehülfen des Allerhöchsten die einzelnen Theile der Welt bis dahin regiert hatten, verliessen, da sie sahen, was geschehen sollte, gleichfalls die ihrer Aufsicht anvertraueten Theile der Welt.

Die Welt selbst aber fuhr in sich zusammen und wurde umgekehrt; ihr Lauf nahm eine ganz entgegengesetzte Richtung des Anfangs und Ziels. Dabey erfolgten zuerst die gewaltigsten Erschütterungen ihres Innern, und ganz neue Niederlagen von Menschen und Thieren wurden dadurch bewirkt.

Da aber nach geraumer Zeit, jene heftigen Erschütterungen und tobende Bewegungen nachgelassen hatten, und es wieder ruhig geworden war; so nahm die Welt ihren eigenen gewohnten Lauf, und fing an, sich selbst, und was sie in sich hält, aus eigener Kraft und Vorsorge zu regieren, indem sie die Kunst ihres Schöpfers und Vaters, nach dem ihr mitgetheilten Eindruck, so weit sie es vermochte, nachahmte.

In den ersten Zeiten that sie dieses auf eine viel vollkommnere Weise, als nachher, da sie mit der Zeit immer mehr und mehr abwich, und gleichsam blödsinniger wurde. Hieran ist hauptsächlich höhern Wesen, und daß die ältesten Menschen der Gottheit viel näher und weiser gewesen, als die spätern. Man siehet aus dem öftern Gebrauch, den Plato von dieser Fabel macht, daß er selbst von ihrer Wahrheit fast überzeugt gewesen seyn muß.

die besondere Zusammengesetztheit ihrer körperlichen Natur Schuld, wonach sie noch vieles von dem, was sie ehemahls war, in sich hält. Denn man muß wissen, daß die Welt, ehe sie ihre jetzige schöne Einrichtung erhielt, voller Unordnung und Regellosigkeit war. Alle Schönheiten nähmlich, die sie jetzt befaßt, kommen von ihrem Baumeister; da hingegen alle heftige und gefährliche Naturbegebenheiten eine Folge ihrer vormahligen Beschaffenheit und innern Zustandes sind, dergleichen sie noch immer in sich hält, und auch den lebendigen Wesen mit einflösset.

Wenn nähmlich die Welt mit Gott, so lange sie von ihm regiert wird, ihre Lebendigen ernährt, so erzeugt sie nur wenig Uibel, und dagegen viele und grosse Güter: so bald sie aber von Gott verlassen ist, und ihrem eigenen Triebe folgen muß, gehet zwar anfangs alles noch recht gut; allein mit der Zeit vergißt sie immer mehr und mehr die Kunst ihres Schöpfers, so, daß die alte Unordnung und Disharmonie wieder überhand nimmt, bis endlich alle ihre Kraft verblühet, und, indem sie nur noch wenig Gutes mehr hervorbringt, und dagegen desto mehr Uibel, wegen der Bösartigkeit dessen, was den Grundstoff ihrer Mischung ausmacht, alsdann Gefahr läuft, selbst unter zu gehen, mit allem, was sie in sich hält.

Alsdann aber, wenn eben der Gott, der diese Welt so schön gebauet hat, siehet, in welcher Gefahr sie ist, nimmt er sich ihrer von neuen an, damit sie nicht durch ihre grossen Empörungen und Verwirrungen ganz und gar zertrümmert, in die

unsäglichste Regellosigkeit zurücksinke, und besteigt abermahls das Ruder derselben, und bringt, vermittelst seiner eigenen vorigen Bewegung, die krank ken und aufgelößten Theile derselben wieder zu rechte, und schmückt sie mit neuer Kraft aus: und indem er alles berechtigt, macht er die Welt selbst unsterblich, und setzt sie in den Stand, nicht wieder zu veralten. Und dieß hat man das Ende aller Dinge genannt *).

Mehr als dieß brauchen wir nicht, von jener alten Sage, zur Erklärung des königlichen Charakters.

Denn nachdem die Welt durch eine große Umkehr zu werden angefangen hatte, was sie jetzt ist, hielten die Lebensalter der damahligen Menschen und Thiere einen plötzlichen Stillstand, und sie erfuhren ganz neue entgegengesetzte Veränderungen. Diejenigen lebenden Geschöpfe, welche ihrer Kleinheit wegen dem Hinschwinden nahe waren, wuchsen auf; andere mit grauem Haar, die aus der Erde noch nicht lange zum Vorschein gekommen

*) Diese ganze Fabel, oder vom Plato sogenannte alte Sage, wird insbesonders denen sehr merkwürdig scheinen, die in den neuesten Zeiten in der Theologie, Philosophie und Physik, ähnliche Hypothesen über Welt- und Menschenrevolutionen versucht haben. Sie bleibt an sich immer ein denkwürdiges Fragment der alten Tradition, wodurch manches andere dieser Art mit erläutert werden kann. Es wäre der Mühe nicht unwerth, alle ähnliche Fragmente der besten alten Schriftsteller, mehrerer Völker hierüber zu sammeln, und zu vergleichen.

waren, kehrten sterbend wieder, zur Erde zurück. So verwandelte und verkehrte sich alles Andere nach Art und zufolge der Revolution des Ganzen: Empfängnisse, Geburten und Ernährungen erfolgten nunmehro bey allen nach Maßgabe der natürlichen Nothwendigkeit.

Denn nunmehro konnten keine lebendige Geschöpfe durch zusammenwirkende Ursachen in der Erde selbst mehr gebildet werden; sondern, wie die Welt im Ganzen nun die Bestimmung erhalten hatte, sich selbst in ihrem Lauf und Gange zu regieren, so mußten auch ihre Theile, durch sich selbst, so weit sie es vermochten, erzeugen, gebähren und ernähren, nach der Aehnlichkeit des Einzelnen mit dem Ganzen.

Wir sind nun bereits auf dem Puncte, wohin unsere ganze Rede abzielte.

Freylich könnten wir noch vieles von den Verwandlungen der übrigen Thiere sagen, und ausführlich zeigen, woraus jede derselben entstanden, und durch welche Ursachen sie bewirkt worden: aber wir können uns mit dem begnügen, was die Menschen betrifft, weil es nicht so weitläuftig und mehr zum Zwecke dienend ist.

Dieses bestehet nun im folgenden.

Nachdem die Menschen der unmittelbaren Obhuth und Aufsicht des Gottes, der sie als Herr und Hirt geleitet hatte, entzogen, und viele von Natur heftige Thiere ganz grimmig und wüthend geworden waren; so wurden sie ganz wehr- und hülflos von denselben zerrissen, weil sie noch eben so kunst- und waffenlos zu ihrer Vertheidigung

waren, wie in den vorhergehenden Zeiten, da sie dergleichen nicht brauchten, da es noch keine grimmige Thiere gab, und ihnen alles von selbst zuwuchs. Jetzt aber, da die Erde so freygebig nicht mehr war, sie selbst aber noch außer Stande, sich auf eine künstliche Weise ihren Unterhalt zu verschaffen, weil sie in den vorigen Zeiten gar nicht genöthigt waren, solche Künste zu erfinden: so mußten sie aller dieser Umstände wegen in die größten Verlegenheiten und Bedrängnisse kommen.

Dieses machte nun, daß sie eines nothwendigen Unterrichts und einer fremden Anweisung bedurften, um dasjenige zu lernen, was man ehemahlige Geschenke der Götter an die Menschen nennt: den Gebrauch des Feuers vom Prometheus, die Künste im Feuer zu arbeiten vom Vulkan und seiner Gehülfin; und das Säen und Pflanzen von andern Gottheiten, so wie denn überhaupt alle nothwendige Bedürfnisse des menschlichen Lebens keinen andern als diesen Ursprung unter den Menschen haben.

Denn nachdem sie, wie wir eben gesagt haben, die unmittelbare Aufsicht und Vorsorge der Götter nicht mehr genossen, und sie selbst für sich und das was sie zum Leben gebrauchten, sorgen mußten, wie die ganze Welt für ihre Fortdauer: so fingen sie an, die Welt im Großen nachzuahmen, und machten es, wie diese, so lange ihre Zeiträume währten. Aus diesem Verhältnisse des Einzelnen zum Ganzen ist daher begreiflich, warum wir nicht zu allen Zeiten auf einerley Weise, son-

dern bald auf diese, bald auf jene Art leben und geboren werden.

Hiemit soll die Erzählung oder Fabel ein Ende haben.

Indessen wird das, was wir davon bisher beygebracht haben, uns sehr zu statten kommen, um einzusehen, wie sehr wir bey unserer obigen Erklärung des königlichen und politischen Mannes gefehlt haben.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du den, daß wir gefehlt hätten, und wie groß ist der Fehler?

Der Fremde. Wir haben auf eine zweyfache Weise gefehlt: doch ist der eine Verstoß nicht so groß, als der andere, welcher viel mehr auf sich hat.

Der junge Sokr. Erkläre dich näher!

Der Fremde. Unsere Frage ging eigentlich auf den Character des Königs und politischen Mannes nach Maßgabe der gegenwärtigen Weltverfassung: wir aber haben ihn nicht nach der jetzigen, sondern nach dem vorhergehenden entgegen gesetzten Umlaufe der Welt angegeben, indem wir ihn einen Hirten der Menschenheerde nannten, dergleichen es jetzt nicht mehr so wie damahls geben kann; der damahlige war aber kein Sterblicher, sondern ein Gott. Indem wir also den König zu einem Gotte gemacht haben, so sind wir dadurch zugleich sehr weit vom wahren Verhältnisse der Dinge abgewichen. Dieß ist der große Fehler.

Wenn wir ihn dagegen auf der andern Seite für den Regenten des ganzen Staats erklärt ha-

ben, ohne zugleich die Art und Weise anzugeben, wie er es ist; so ist das, was wir überhaupt darin angenommen haben, zwar wahr, aber es ist damit weder alles gesagt, noch das Gesagte deutlich bestimmt. Dieß ist also der kleinere Verstoß, der nicht so viel auf sich hat, als jener.

Der junge Sokr. Du hast Recht!

Der Fremde. Wir dürfen daher nicht eher glauben, den Character des politischen Mannes vollkommen angegeben zu haben, als bis wir zuvor die Art und Weise der Regierung des Staats genau bestimmt haben.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremde. Eben deswegen haben wir ja auch die Fabel zu Hülfe genommen, damit sich, in Absicht auf die Ernährung der menschlichen Heerde, zeigte, nicht so wohl, was für Menschen alle dieses Geschäft dem Könige streitig machen können; sondern in wie fern derselbe, nach Maßgabe anderer Hirten, vor allen übrigen Menschen den Nahmen eines Hirten verdient, der für die Ernährung der menschlichen Heerde sorgt. Dieß war es eigentlich, warum wir obige Fabel anwandten, weil wir glaubten, den wahren Character des Königs dadurch in ein deutlicheres Licht zu stellen.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremde. Allein ich glaube, Sokrates, das Bild des göttlichen Hirten ist viel zu groß, als daß man es auf den König anwenden könnte, und glaube dagegen, daß die jetzigen Staatsmänner und Könige mehr Aehnlichkeit haben mit denen, die regiert werden, als die selbst regieren, von

welcher Seite man sie auch betrachte, es sey nach dem Maß und Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte, oder nach dem Unterricht, welchen sie genießen und nach ihrer ganzen Pflege und Erziehung.

Der junge Sokr. Das hat wohl seine völlige Richtigkeit!

Der Fremde. Wir dürfen daher nicht so wohl mehr untersuchen, ob sie vorhin mehr oder weniger waren, auf die jetzige oder vorige Weise geboren wurden.

Der junge Sokr. Freylich nicht!

Der Fremde. Sondern wir müssen auf folgende Weise auf das Vorige zurück und dadurch unserm Zwecke näher zu kommen suchen.

Wir erklärten vorhin die selbstbefehlende Kunst, welche die Obhuth und Versorgung lebender Geschöpfe zum Gegenstande hat, aber nicht im Einzelnen, sondern in ganzen Heerden, so gerade zu für die Ernährungskunst der Heerden.

Du erinnerst dich doch dessen noch?

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremde. Eben hierin haben wir gefehlt?

Denn wir haben damit den Character des politischen Mannes weder getroffen, noch benannt, sondern die wahre Benennung desselben noch verfehlt.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Von allen übrigen Hirten läßt sich sagen, daß jeder seine Heerde weidet oder nährt, vom Politiker aber nicht: diesem haben wir also einen Nahmen gegeben, der nicht für ihn paßt,

da wir ihm doch einen solchen geben sollten, der das ausdrückte, was er mit andern gemein hat

Der junge Sokr. Das sollten wir freylich, wenn es anders einen solchen gibt.

Der Fremde. Den gab es allerdings, wenn wir nur auf das hätten sehen wollen, was derselbe mit allen andern gemein hat, nähmlich zu warten oder Vorsorge zu beweisen, nur mußten wir diese Wartung oder Vorsorge nicht in Ernährung oder sonst in einem besondern Geschäfte setzen. Sonst gab es mehrere allgemeine Benennungen, unter denen wir eine wählen konnten, z. B. Heerdeführungs= Wartungs = Versorgungskunst, um so wohl den Charakter des politischen Mannes, als aller andern Hirten überhaupt darin zusammen zu fassen, zumahl der Gang unserer Untersuchung uns darauf führte, dieses zu thun.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Allein wie fiele denn hienach die Eintheilung aus?

Der Fremde. Auf eben die Weise, wie im Vorhergehenden.

Wie wir nähmlich oben die Ernährungskunst der Heerde in die beyden Arten eintheilten, die entweder wandelnde oder fliegende Thiere zum Gegenstande haben, und sie darauf noch näher auf solche, die sich nicht mit andern vermischen und auf hornlose bestimmten: eben so konnten wir, nach dem Verhältniß der Aehnlichkeit, auch die Heerdeführungskunst in die jetzige und ehemahlige unter der goldnen Regierung des Kronos eintheilen. —

Der junge Sokr. Das scheint wohl! Aber nun möchte ich wissen, was daraus weifolgt.

Der Fremde. Offenbar dieses, daß, wenn wir einmahl die Benennung Heerdeleitungskunst angenommen hatten, Niemand mehr auftreten und gegen uns behaupten konnte, in dem königlichen Geschäft liege überhaupt nichts von Vorsorge, so wie vorhin gleichfalls, und zwar mit Recht, behauptet wurde, daß es gar keine Kunst unter uns gebe, die den Nahmen der Nährung verdiene; und wenn es ja eine solche gäbe, dieselbe vielen andern Menschen weit eher, als irgend einem der Könige beygelegt werden könne.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Da hingegen keine andere Kunst so sehr von sich behaupten kann, daß sie auf eine milde Weise für das Ganze einer menschlichen Gemeinsamkeit oder Gesellschaft Aufsicht und Vorsorge beweise und alle Menschen zugleich regiere, als eben die königliche.

Der junge Sokr. Du redest nach der Wahrheit?

Der Fremde. Merken wir ferner auch wohl, Sokrates, daß wir noch am Ende einen großen Fehler gemacht haben?

Der junge Sokr. Welchen denn?

Der Fremde. Diesen, daß, wenn wir gleich allerdings Recht hatten, eine Ernährungskunst anzuerkennen, deren Gegenstand eine Heerde zweyfüßiger Thiere ist, wir doch nicht befugt waren, sogleich die königliche oder politische Kunst herbey zu

ziehen, als wenn diese dadurch nun schon völlig bestimmt und erklärt wäre.

Der junge Sokr. Und warum das nicht?

Der Fremde. Erstlich mußten wir für das, was wir sagen wollten, einen veränderten Nahmen wählen, und unsern Begriff mehr an die Benennung der Obhuth oder Vorsorge als der Ernährung knüpfen: und zweytens mußten wir diese Kunst der Obhuth oder Vorsorge in ihre verschiedene Arten zertheilen; denn sie leidet mehrere Zertheilungen, welche sehr beträchtlich sind.

Der junge Sokr. Welche denn?

Der Fremde. Erstlich die Eintheilung in den göttlichen Hirten und menschlichen Obwalter.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Eben so nothwendig war es ferner, diese Kunst der menschlichen Obwaltung gleichfalls zweyfach zu theilen.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremde. Sie geschiehet entweder mit Zwang, oder sie hat es mit Freywilligen zu thun?

Der junge Sokr. Und was denn?

Der Fremde. Weil wir diesen wichtigen Unterschied zuvor nicht bedacht, so haben wir auch den einfältigen Streich gemacht, den König und Tyrannen in Eins zu werfen, die doch beyde gar sehr von einander abstehen, so wohl an sich selbst, als in Absicht ihrer Regierungsart.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Um also diesen Fehler wieder gut zu machen, so müssen wir, wie gesagt, die menschliche Obwaltungskunst in die beyden Arten

eintheilen, wovon die eine mit Zwang herrscht, die andere Freywillige regiert.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Jene nennen wir die tyrannische, diese aber die freywillige oder zugestandene, welche wir als Leitungskunst einer Heerde freywilliger zweyfüßiger Geschöpfe auch die politische Kunst nennen können.

Wer nun diese Kunst und Vorsorge zu beweisen vermag, von dem kann man sagen, daß er ein wahrhafter König und politischer Mann sey.

Der junge Sokr. So hätten wir ja nun wohl vollkommen gezeigt, lieber Gast, worin der Character der Staatsweisen besteht, und was zu demselben alles gehört.

Der Fremde. Dann könnten wir uns freuen, Sokrates. Es kommt hier aber nicht bloß darauf an, daß dir dieses so scheint, sondern auch ich müßte deiner Meinung seyn können, welches ich aber nicht kann.

Denn so viel ich sehe, haben wir noch kein vollständiges Bild vom Könige entworfen: vielmehr gehet es uns eben so, wie den Bildhauern, die zuweilen eben deswegen, weil sie aus einer unzeitigen Eilfertigkeit ihren Kunstwerken mehrere und größere Zuthaten geben, als sie sollten, viel langsamer fertig werden. Dieß ist auch unser Fall!

Um den Fehler unserer obigen Erklärung geschwind, und mit einer in die Augen fallenden Grösse klar zu machen, haben wir es für schicklich gehalten, große Beyspiele zur Vergleichung des königlichen Characters zu wählen, und deshalb

eine außerordentlich weitläuftige Erzählung aus der Vorwelt herbey gezogen, von der wir also einen ungebührlich großen Theil anzuwenden genöthigt worden sind, um, unserer Meinung nach, wenigstens so viel zu haben, als zu unserem Vorhaben nothwendig schien. Wir haben uns aber eben dadurch das Geschäft der Erklärung und des Erweises so weitläuftig gemacht, daß wir der Fabel nicht eher ein Ziel gesetzt haben. In der That, wenn wir das, was wir durch unsere bisherige Untersuchung heraus gebracht haben, mit dem Thierbilde eines Mahlers vergleichen, so haben wir bis jetzt nur noch den bloßen äußern Umriß vollendet, aber das Biid selbst noch nicht nach seinen verschiedenen Farben und Mischungen so ausgemahlt, daß es klar und deutlich genug wäre. Und darauf sollte man bey philosophischen Beschreibungen und Erklärungen, wenn man anders mit Menschen zu thun hat, die dergleichen fassen können, viel mehr sehen, als bey sinnlichen Darstellungen der Mahlerey und jeder andern ausübenden Kunst: denn diese letztern gehören nur für solche, die jene nicht begreifen können.

Der junge Sokr. Ich gebe dir hierin vollkommen Recht. Erkläre mir aber näher, in wie fern du glaubst, daß wir noch zu wenig geleistet haben.

Der Fremde. Es ist überhaupt schwer, unvergleichlicher Mann, große und schwere Sachen ohne Beyspiele gehörig ins Licht zu setzen. Wenn gleich jeder von uns bereits alles zu wissen glaubt, so ist es doch nur noch ein Traumgesicht und kein

wahres: in Vergleichung mit diesem sind wir noch in völliger Unwissenheit.

Der junge Sokr. Wie verstehst du das?

Der Fremde. Auf eine gar sonderbare Weise haben wir jetzt einen Punct berührt, der uns zeigen kann, wie es unserer Seele in Absicht auf Wissenschaft gehet.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Das, was wir als Beyspiel zur Erklärung gebraucht haben, guter Mann, bedarf wieder eines Beyspiels zu seiner Erklärung.

Der junge Sokr. Nun so sage mir alles, was zu sagen ist, ohne meinetwegen besorgt zu seyn.

Der Fremde. Das muß ich wohl, wenn du bereit bist, mir ganz zu folgen.

Du weißt doch, wie es den Kindern geht, wenn sie eben so weit sind, etwas buchstabiren und die ersten Sylben aussprechen zu können.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremde. Daß sie in den einfachsten und leichtesten Sylben jeden Buchstab hinlänglich verstehen und im Stande sind, ihn richtig auszusprechen.

Der junge Sokr. Freylich!

Der Fremde. Eben diese Buchstaben aber machen ihnen nicht wenig zu schaffen, wenn sie in Worten vorkommen, die ihnen noch fremd sind: dann machen sie sich unrichtige Vorstellungen davon und sprechen falsch aus.

Der junge Sokr. Das lehrt die Erfahrung!

Der Fremde. Kann man sie indessen nicht auf die Weise am beßten und leichtesten dazu bringen, die wahre Aussprache und Anwendung der Buchstaben auch in den Wörtern oder Sylben zu treffen, an die sie noch nicht gewöhnt sind?

Der junge Sokr. Auf welche?

Der Fremde. Daß man sie zuerst wieder auf das zurück führt, was sie schon gut können, und alsdann das Bekannte neben das Unbekannte setzt, um sie durch diese Vergleichung auf das Aehnliche und Einerley in beyderley Zusammenfügungen aufmerksam zu machen, so lange bis man ihnen durch eine vollständige Anwendung dessen, was sie schon wußten, auf alles das, was ihnen noch fremd war, alles deutlich gemacht hat, und sie an der Uibereinstimmung des Einen mit dem Andern nicht mehr zweifeln. Ist dieses geschehen, so wird es ihnen leicht seyn, zufolge jener Beyspiele alle und jede Buchstaben in allen Sylben gehörig zu unterscheiden und richtig zu treffen.

Der junge Sokr. Vollkommen!

Der Fremde. Nun haben wir doch so viel begriffen, daß die Kraft des Beyspiels alsdann eintritt, wenn dasselbe in zwey Dingen gleich richtig befunden wird und auf beydes angewandt doch nur Eine wahre Idee gewährt.

Der junge Sokr. Das scheint!

Der Fremde. Hätte man wohl Ursache sich zu wundern, wenn es unserer Seele in Absicht auf die Elemente aller Dinge, die gleichsam die Buchstaben des großen Buchs der Natur sind, eben so ginge, daß sie dieselben zuweilen und in ge-

wissen Zusammensetzungen ganz richtig träfe, zuweilen aber auch und in andern Fällen schwankte, wenn sie auf das All der Dinge dieselbe Anwendung machen soll? und daß ihre wahren Vorstellungen, die ihr bey gewissen kleinern Angaben ganz geläufig sind, verschwinden, und sie sich in völliger Unwissenheit befindet, so bald es darauf ankommt, bey größern Gegenständen und schwerern Sylben des Buches der Natur denselben Gebrauch davon zu machen, den sie in jenen Fällen ganz gut machen konnte?

Der junge Sokr. Das wäre gar kein Wunder.

Der Fremde. Wie wäre es nähmlich möglich, lieber Freund, daß jemand, der von einer falschen Meinung ausgeht, auch nur im mindesten die Wahrheit treffen und zur wahren Einsicht gelangen sollte?

Der junge Sokr. Wohl auf keine Weise!

Der Fremde. Wenn diesem also ist, so würden wir beyde, glaub' ich, nicht unrecht thun, wenn wir zuerst die Natur des großen Beyspiels nach einem kleinern stückweise durchgingen und einzusehen trachteten; und darauf wieder zum Bilde des Königs, als dem Größten in dieser Art übergingen, und nach Maaßgabe der Idee, welche uns die kleinern darreichen, vermittelst eines Beyspiels die obwaltende Kunst der Staatsmänner nach der Kunst zu erklären suchten, um auf die Weise statt eines Traumgesichts ein wahres zu erhalten.

Der junge Sokr. Das wäre der rechte Weg.

Der Fremde. So müssen wir denn das oben Gesagte von neuem wieder vornehmen.

Es wurde daselbst erkannt, daß da sehr viele Arten von Menschen der königlichen das Geschäft der Vorsorge des Staats streitig machten, man alle diese aus dem Wege räumen müsse, damit der königliche Mensch allein stehen bliebe. Und hiezu glaubten wir eines Beyspiels benöthiget zu seyn.

Der junge Sokr. Ja sehr!

Der Fremde. Welches geringe Beyspiel wählte man nun, als ein Bild der politischen Kunst, um dadurch auf das zu kommen, was wir suchen?

Beym Zeus! Sokrates, was meinst du, wenn wir die Weberkunst hiezu gebrauchten, im Fall kein anderes bey der Hand ist? Ich meine aber nicht die Weberkunst in ihrem ganzen Umfange, sondern ich wollte mich lieber blos auf die Wollenweberey einschränken, weil diese, als ein Theil vom Ganzen, vielleicht hinreichend seyn wird, um uns zu lehren, was wir gerne wissen wollen.

Der junge Sokr. Nun ja!

Der Fremde. Wie wir nun im Vorhergehenden Stück vor Stück abgesondert, und jeden Theil vom andern unterschieden haben, warum thaten wir eben dieses nicht so gleich auch bey der Weberkunst, und gingen, so gut wir konnten geschwind alle Theile durch, um denjenigen auszuheben, der zu unserem Vorhaben dient?

Der junge Sokr. Wie meinst du?

Der Fremde. Die Ausführung selbst wird dir die beßte Antwort seyn, und diese will ich hiemit geben.

Der junge Sokr. Das wünsche ich eben?

Der Fremde. Alles, was wir betreiben und besitzen, ist theils von der Art, daß wir es thun, um Beschäftigung zu haben, theils um uns gewisse Sicherungsmittel zu verschaffen, die uns gegen Uibel bewahren.

Diese Sicherungsmittel sind theils Heil- und Lebensmittel, sowohl göttliche als menschliche, theils Schutzwehren, oder Abhaltungsmittel.

Unter den Schutzwehren dienen einige zu kriegerischen Waffen, andere zu Verschanzungen oder Verwarungen.

Diese letztern sind entweder Vorhänge oder Versicherungen gegen Kälte und Hitze.

Diese letztern entweder feste Decken und Obdache oder Bekleidungen.

Diese letztern entweder Unterzüge oder Umhüllungen.

Diese letztern entweder einfach oder zusammengesetzt.

Diese letztern entweder durch Stiche oder ohne Stiche zusammengefügt.

Diese letztern entweder von Garn und Fasern aus dem Gewächsreiche oder aus Haaren und Wolle.

Diese letztern entweder durch Wasser und Erde zusammengeleimt, oder durch sich selbst zusammen gefügt und in einander gewirkt.

Diesen Verwahrungsmitteln und Bedeckungen

nun, welche vermöge der Zusammenwebung derderselben Dinge verfertigt werden, haben wir den Nahmen der Kleider gegeben; und die Kunst, welche für die Zubereitung der Kleider sorgt, können wir eben so die Kleiderbereitende nennen, wie wir oben die Kunst, welche für den Staat sorgt, die staatsverwaltende oder politische genannt haben, beydes nach der Sache, die den Gegenstand der einen wie der andern Kunst ausmacht. — Jene können wir auch die Tuchwebende nennen, weil sie größtenthels auf Verfertigungen gewisser Zeuge zur Kleidung abzweckt, und sie ist von der vorhin genannten Kleiderbereitenden dem bloßen Nahmen nach verschieden, wie oben die königliche von der politischen Kunst.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Nun können wir annehmen, daß jemand nach dieser Beschreibung der Kleiderwebenden Kunst vielleicht eben so denken wird, wie wir oben thaten, daß nun alles Nöthige gesagt sey, bloß deswegen, weil er nicht begreift, daß sie noch nicht von den Künsten angrenzender Arbeiter geschieden ist, obgleich abgesondert von vielen andern mit ihr verwandten Künsten.

Der junge Sokr. Von welchem mit ihr verwandten?

Der Fremde. Du hast, wie es scheint, das vorhin Gesagte noch nicht ganz inne. Wir wollen also noch einmahl darauf kommen, und zwar mit dem letzten anfangen.

Was die Verwandschaft dieser Kunst mit andern betrifft, wenn du sie begreifst, so haben wir

diese dadurch zuerst bemerklich gemacht, daß wir die Deckenverfertigende Kunst von der bekleidenden und unterziehenden abgesondert haben.

Der junge Sokr. Das begreife ich.

Der Fremde. Eben so haben wir abgesondert die Kunstarbeit derer, welche aus Leinfäden, Schnuren und Bast, und überhaupt aus gewissen Strängen, die aus dem Gewächsreiche hergenommen werden, allerley verfertigen; auch derer, welche aus Haaren flechten, und derer, die durch gebohrte Löcher und Nadelstiche zusammenfügen, welches meistens der Schusterkunst eigen ist.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremde. Auch die Kunst, aus einfachen, ungewirkten oder dichten Stücken, nähmlich Thierhäuten, Oberdecken zu verfertigen; die Kunst, Obdache zu bereiten, und andere Bedeckungen, so viel man deren in der Baukunst und in andern Künsten gebraucht, besonders um das Wasser abzuhalten; die Kunstarbeiten aller derer, welche geflochtenes Zaunwerk machen, um gewaltthätige Angriffe abzuhalten, oder auch Schutzwände verfertigen, oder Thüren einhängen und befestigen, welches der Schlosserkunst eigen ist. — Nicht weniger haben wir die Wehr- und Waffenbereitung, als einen Theil der sehr weitläuftigen und mannichfaltigen Kunst Schutzwehren zu verfertigen, abgesondert; und gleich anfangs die ganze Kunst, heilsame Arzeneyen und Lebensmittel zu mischen und zu kochen.

Dagegen haben wir eine Kunst zurückbehalten, welche uns diejenige zu seyn schien, die wir

untersuchen wollten, nähmlich die Kunst, Wolldecken oder Tücher gegen Kälte und Rauhigkeiten böser Witterungen zu verfertigen, und diese nannten wir die Wollweberey oder die Kunst des Tuchwirkens.

Der junge Sokr. Das schien auch so.

Der Fremde. Allein, mein Sohn, damit haben wir noch keine vollständige Beschreibung der zu untersuchenden Kunst gegeben. Denn die ersten Arbeiten, die die Verfertigung der Kleider zum Zweck haben, scheinen ganz das Gegentheil vom Tuchwirken zu seyn.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Das Tuchwirken ist doch eine Art von Zusammenfügung?

Der junge Sokr. Das ist sie!

Der Fremde. Jene hingegen lösen und trennen das Zusammengefügte und Ineinandergeschlungene.

Der junge Sokr. Wessen Arbeit ist das?

Der Fremde. Des Wolleleſers und Kämmers. Sollen wir etwa das Kämmen Wirken, und den Wollekämmer Tuchwirken nennen?

Der junge Sokr. Nichts weniger!

Der Fremde. Eben so seltsam und falsch würde es seyn, wenn man die Kunst, Garn zu spinnen, woraus Scheerungen und Einschlag genommen werden, selbst ein Tuchwirken nennen wollte.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Und da die Walker und Kleiderausbesserer auch für die Bereitung der Kleider

sorgen, sollen wir ihre beyden Künste auch Tuchwebende nennen?

Der junge Sokr. Keinesweges!

Der Fremde. Diese haben also auch ihren Theil an der Besorgung oder Verfertigung der Kleider, und können gegen die Tuchweber behaupten, daß diese es nicht allein sind, durch deren Arbeit Kleider zu Stande kommen: ob sie ihnen gleich einräumen, daß sie das Hauptsächlichste dabey thun, so schreiben sie ihren eigenen Arbeiten doch auch nicht wenig zu.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit.

Der Fremde. Ferner werden diejenigen Künstler, welche die Werkzeuge verfertigen, deren sich die Tuchweber bedienen, sich für Mitgehülfen und Beförderer des Tuchwebens gehalten wissen wollen.

Der junge Sokr. Mit vollem Rechte!

Der Fremde. Werden wir die Kunst des Tuchwebens aus Wolle, die wir als einen Theil der Weberey überhaupt für uns abgesondert haben, schon hinlänglich unterschieden und genau bestimmt haben, wenn wir sie unter allen, die für die Bereitung wollener Kleider arbeiten, die schönste und vorzüglichste nennen? oder würde dieses zwar an sich wahr, aber noch nicht alles seyn, was zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gehört, bevor wir nicht auch alle übrigen, die damit in einiger Verbindung stehen, gehörig abgesondert hätten?

Der junge Sokr. Dieß wird allerdings nöthig seyn!

Der Fremde. Dieß müssen wir also nunmehro thun, damit unsere Untersuchung einen ordentlichen Gang habe.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Zuerst wollen wir also zwey Künste in nähere Erwägung ziehen, die bey Allem, was durch Menschen Fleiß und Arbeit zu Stande kommt, zusammen treffen müssen.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremde. Die eine wirkt als Hülf- und Mittelursache dessen, was zu Stande kommen soll, die andere als wirkliche Ursache.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Alle diejenigen Künstler, welche eine gewisse Kunstarbeit nicht selbst verfertigen, denen aber, welche sie verfertigen, die Werkzeuge bereiten, ohne welche jene gar nicht arbeiten können, nennen wir mitwirkende, die andern aber, welche die Arbeiten selbst zu Stande bringen, eigentlich wirkende.

Der junge Sokr. Das hat Grund.

Der Fremde. Hienach können wir die Kunstverrichtungen aller derer, welche die zum Spinnen und Wollebereiten nöthigen Werkzeuge, als Spindel, Kamm u. s. w., kurz, alles, was zum voraus nöthig ist, ehe Kleidungsstücke verfertigt werden können, ausarbeiten, insgesammt mithelfende oder mitwirkende nennen; diejenigen aber, durch welche jene verfertigt und geliefert werden, eigentlich wirkende.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremde. Zu den eigentlich wirkenden lassen sich rechnen alle diejenigen Kunstverrichtungen, welche unter dem allgemeinen Nahmen der Walkerkunst begriffen werden können, als das Waschen, das Wiederherstellen durch Reinigung und Ausbesserung, und alles was zur weitläuftigen Kunst der Schönbereitung und Ausschmückung gehört, welche als ein Theil der Kleiderbereitenden Kunst zu betrachten ist.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Eben so können die Arbeiten des Aussonderns und Nähens und überhaupt alles, was wir als Theile der wirklichen Verfertigung wollener Kleider betrachtet haben, unter dem Nahmen Einer Kunst, welche man gemeiniglich die in Wolle arbeitende nennt, begriffen werden.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Diese wollwirkende Kunst soll nun zwey Abtheilungen haben, wovon jede dieser beyden Abtheilungen zwey Theile hat, welche zwey Künsten zugleich angehören.

Der junge Sokr. In wie fern?

Der Fremde. Das Lesen und Zocken der Wolle, das Auskämmen *) und überhaupt alles, was

*) το της κερκιστικης ἡμισυ. Die ars κερκιστικη ist die Kunst, den Kamm (κερκις) zu gebrauchen entweder zum Aus- oder Einkämmen (disjungere implicare et rara pectine densare). Dieses nennt Plato die beyden Theile oder Hälften dieser Kunst; und weil er hier blos von der einen Verrichtung

was dazu dient, um das Ineinandergeschlungene aus einander zu ziehen und abzusondern, kann, überhaupt betrachtet, als ein Theil der Wollweberey betrachtet werden, die im Ganzen genommen aus zwey großen Kunstverrichtungen bestehet, der Zusammenfügung und Absonderung.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Zur absondernden Kunst gehört das Lesen und Zocken der Wolle und was eben genannt ist. Denn diese Absonderung oder Zertheilung, es sey der Wolle oder des Garns, welche theils mit dem Kamme, theils mit den Händen geschiehet, hat jenen verschiedenen Nahmen erhalten, welche eben angegeben worden.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Eben so müssen wir nun auch einen Theil der zusammenfügenden Kunst und zugleich der Wollweberey (in so fern jene in dieser mit enthalten ist) betrachten, wobey wir jedoch alles das bey Seite setzen, was darin zugleich von der absondernden Kunst begriffen ist, und uns bloß mit der Eintheilung der Wollweberey in die absondernde und zusammenfügende Kunstarbeit begnügen.

Der junge Sokr. Diese Eintheilung soll gelten!

Der Fremde. Was nun den zusammenfügenden Theil dieser zweyfachen Kunstarbeit, der derselben, vom Auskämmen, reden will, so sagt er deßhalb το της κερκιστικης ἡμισυ, die eine Hälfte der kerkistischen Kunst.

gleich ein Theil der Wollweberey ist, betrifft, so müssen wir, mein lieber Sokrates, denselben abermahls theilen, wenn wir anders zur genauen Erklärung und Bestimmung der Wolltuchmacherey, die wir uns vorgesetzt haben, gelangen wollen.

Der junge Sokr. Das müssen wir!

Der Fremde. Ohne Zweifel müssen wir.

Wir wollen sie also theilen in die zweyfache Verrichtung des Umziehens und Drehens und des Ineinanderfügens oder Zusammenwirkens.

Der junge Sokr. Verstehe ich dich auch? Du scheinst das Scheeren und Aufspannen der Kette unter dem Drehen oder Umziehen zu verstehen.

Der Fremde. Nicht nur dieses, sondern auch das Wirken durch den Einschlag. Denn du glaubst doch nicht, daß das Einweben geschehen könne ohne Drehung und Durchziehung?

Der junge Sokr. Gar nicht!

Der Fremde. Theile also auch jede dieser beyden. Vielleicht scheint dir folgende Erklärung und Bestimmung hier so ganz treffend.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremde. Diese!

Das durch die Kunst des Absonderns, Zockens und Bereitens der Wolle in die Länge Gezogene, was dabey noch eine gewisse Breite hat, nennen wir einen Abzug (zum Spinnen fertiger Wolle).

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Wenn hievon nun vermittelst der Spindel dichte Fäden gedrehet werden, so nen-

nen wir dieses Gespinnst Kettengarn; die Kunst aber, solches Garn aufzuziehen, die Scheerungskunst.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Was hingegen von jener Wolle nur leicht gedrehet oder lose gesponnen, und wenn es in die Kette eingeschlagen, und durch den Zuschläger mäßig angezogen wird, noch immer eine gewisse Weichheit behält, nennen wir das Gewirk des Einschlages, und die Kunst selbst mögen wir das Einschlagwirken nennen.

Der junge Sokr. Vollkommen gut!

Der Fremde. Derjenige Theil der Wolltuchweberey, welchen wir uns eigentlich zu erklären vorgenommen hatten, wird nun einem jeden hinlänglich klar seyn. Es war der zusammenfügende Theil der in Wolle wirkenden Kunstarbeit; und wenn hiebey durch Ineinanderwirkung des Einschlages und der Scheerung ein Gewebe entsteht, so nennt man dieß ganze Gewebe Wolltuch zur Bekleidung, und die Kunst selbst das Wolltuchwirken.

Der junge Sokr. Vollkommen richtig!

Der Fremde. So weit also gut!

Allein, warum haben wir nicht schon vorhin diese Antwort gegeben und gesagt, die Tuchmacherey sey die Kunst, Einschlag und Scheerung in einander zu wirken, und dagegen einen so weiten Umweg genommen und so viele Erklärungen und Abtheilungen versucht, die doch zu nichts nutzen?

Der junge Sokr. Ich glaube nicht, lieber Gast, daß unter allem was bisher gesagt worden, das Mindeste umsonst gesagt sey.

Der Fremde. Darüber wundre ich mich gar nicht. Vielleicht wirst du, ruhiger Mann, noch in der Folge urtheilen, daß wir in diesen Fehler gefallen sind, im Fall er noch öfter vorkommen sollte, worüber wir uns eben so wenig wundern dürfen.

Höre indessen, was wir zur Erklärung und nähern Beurtheilung aller solcher Fehler überhaupt anmerken wollen.

Der junge Sokr. Ich höre.

Der Fremde. Zuerst wollen wir sehen, worin der entgegengesetzte Fehler so wohl des Zuviel als des Zuwenig im Vortrage bestehe, damit wir desto besser im Stande sind, bey solchen Unterredungen das wahre Maaß, wo es beobachtet wird, eben so wohl zu loben, als ungebührliche Ausschweifungen nach Verdienst zu tadeln.

Der junge Sokr. Das wird nöthig seyn.

Der Fremde. Zu diesem Zweck, glaub' ich thun wir am beßten, wenn wir von diesen Sachen selbst reden.

Der junge Sokr. Wovon?

Der Fremde. Von Länge und Kürze und überhaupt von dem, was man das Zuviel oder Zuwenig nennt.

Denn in allen diesen Dingen bedarf es eines gewissen Maaßes, und einer messenden Kunst.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Diese Kunst wollen wir nun in zwey Theile theilen, welches zu unserm Vorhaben nöthig ist.

Der junge Sokr. Nenne diese Theile.

Der Fremde. Es sind diese: Der eine betrifft die gegenseitige Beziehung der Größe und Kleinheit, oder das Verhältnißmäßige der Einen zur Andern; und der andere dasjenige selbst, was nothwendig ist, so bald Etwas wirklich entstehen soll, wie es seyn muß.

Der junge Sokr. Erkläre dich deutlicher.

Der Fremde. Scheint es dir, was die Natur der Größe selbst betrifft, nicht auch, daß man ein Größeres nur in Rücksicht auf ein Kleineres, und in keinem andern Verstande, größer nennen dürfe, und umgekehrt, ein Kleineres nur in Beziehung auf ein Größeres kleiner, und in keinem andern Verstande?

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremde. Wie nun? wenn Etwas das wahre Maaß der Natur überschreitet, und Etwas auf die Weise überschritten wird, es sey im Reden oder Handeln, werden wir denn nicht auch sagen können, daß dieß gerade das sey, wodurch böse und gute Menschen sich von einander unterscheiden?

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremde. Wir werden also zwey Dinge zum Grunde setzen müssen, wodurch das Große und Kleine zur Wirklichkeit kommt und als solches beurtheilt oder anerkannt wird; und nicht blos Eins, wie wir vorhin thaten, da wir die Verhältnißmäßigkeit oder Beziehung des Einen zum Andern annahmen; sondern vielmehr zweye, wie eben gesagt worden: das Eine liegt in dem gegen-

seitigen Verhältniß, und das Andere beruhet auf dem wahren Maaße.

Willst du auch wissen, warum?

Der junge Sokr. Gern!

Der Fremde. Wenn jemand die Natur des Größern blos auf das Kleinere, und sonst auf weiter nichts, beziehet, so wird damit noch kein Verhältniß zum wahren Maaße bestimmt.

Meinst du nicht auch?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Nach dieser Angabe unterscheiden wir, nicht wahr? so wohl die Künste selbst, als ihre sämmtlichen Werke. Oder sollen wir etwa die Staatskunst, deren Untersuchung uns gegenwärtig beschäftigt, und die vorhin erklärte Tuchmacherey für nichts erklären? Denn alle diese und dergleichen Künste vermeiden in ihren Arbeiten das Zuviel und Zuwenig in Beziehung auf das wahre Maaß, nicht als wäre es ein Unding, sondern als etwas Wirkliches, obgleich in der wirklichen Anwendung der Kunst schwer zu vermeidendes: und indem sie auf diese Weise das wahre Maaß befolgen und erreichen, geben sie ihren Werken alles Gute und Schöne, was sie haben.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Wollten wir daher die Staatskunst ganz aus den Augen setzen, so würden wir nachmahls bey der Untersuchung der königlichen Wissenschaft zu gar keiner Gewißheit und Entscheidung kommen.

Der junge Sokr. Freylich nicht!

Der Fremde. Wie wir nun in unserer

Untersuchung des Characters des Sophisten beyläufig erwiesen haben, daß das nicht Wirkliche sey, da wir einmahl nicht anders konnten, wenn wir nicht ganz stehen bleiben wollten: wird es eben so auch jetzt nöthig seyn, zu erweisen, daß das Zuviel und Zuwenig unter die meßbaren Dinge gehöre, nicht blos in Rücksicht auf das gegenseitige Verhältniß des Einen zum Andern; sondern auch in Absicht auf die Entstehung des wahren Maaßes in der Ausübung?

Denn ohne dieses anzunehmen, halte ich es für unmöglich, daß irgend einer jemahls ein Staatsweiser oder sonst ein practischer Künstler werden, und sich als einen solchen unwiderleglich beweisen könne.

Der junge Sokr. So werden wir denn diesen Beweis vor allen Dingen führen müssen.

Der Fremde. Er ist aber viel weitläuftiger, Sokrates, als jener im Sophisten obgleich auch der nicht wenig Mühe machte, wie wir wissen.

Indessen können wir vorerst folgendes hierüber festsetzen, und zwar mit Recht.

Der junge Sokr. Was?

Der Fremde. Daß der obige Satz zu einer genauen Erklärung dieses Puncts unentbehrlich sey.

Um indessen so viel, als wir jetzt von dieser Sache brauchen, auf eine gute Weise zu zeigen, wird es uns gar sehr zu Statten kommen, wenn wir annehmen, daß bey allen Künsten so wohl das Zuviel als das Zuwenig durch das Messen bestimmt werde, nicht blos in Beziehung auf das

gegenseitige Verhältniß, sondern auch in Absicht des in der Anwendung heraus zu bringenden wahren Maaßes.

Denn in so fern dieses ist, ist auch jenes beydes, und in so fern jenes beydes ist, ist auch dieses: und wäre nicht so wohl das Eine als das Andere, so würde auch nie keines von beyden seyn.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit: aber wozu soll das denn?

Der Fremde. Wir müssen, wie vorhin gesagt worden, die messende Kunst in zwey Theile theilen. Der eine begreift insgesammt die Künste, welche Zahl, Länge, Tiefe, Breite, und Schnelligkeit nach dem Gegentheil oder blos in Beziehung auf das Gegentheil misset: der andere hingegen alle diejenigen, welche dieses thun in Beziehung auf das wahre Maaß, auf Schicklichkeit, auf Zeit- und Pflichtmäßigkeit, und auf alles, was mit Vermeidung des Aeußersten von beyden Seiten nach dem Mittelmaaße bestimmt und geordnet wird.

Der junge Sokr. Das sind zwey große und sehr von einander verschiedene Theile.

Der Fremde. Wir sagen hiemit weiter nichts, Sokrates, als was jene berühmte und weise Männer zuweilen als eine wichtige und weise Lehre vortragen, wenn sie sagen, daß die Meßkunst sich auf alles erstrecke, was ist und geschiehet. Denn alles was der Gegenstand einer Kunst ist, ist gewissermaßen auch meßbar, weil alles ein gewisses Maaß hat. Weil indessen die wenigsten gelernt haben, die Dinge in Rücksicht

auf ihre einzelnen Arten einzutheilen; so pflegen sie diese so sehr verschiedene Dinge so geradezu unter Einen Begriff zu bringen, weil sie dieselben für ähnlich halten: eben so verfährt man auf eine ganz entgegengesetzte Weise, wenn man die verschiedenen Arten der Dinge nicht nach ihren besondern Theilen betrachtet, da man doch, nachdem das Gemeinschaftliche vieler Dinge unter einander zuvor erkannt worden, nicht eher ablassen sollte, als bis man auch alle einzelne Verschiedenheiten, welche in dem Gemeinschaftlichen der Arten liegen, eingesehen hätte; so wie es auch auf der andern Seite nicht seyn darf, daß jemand, nachdem er alle Unähnlichkeiten in der Menge oder Vielheit erblickt hat, aus Mißmuth über diesen Anblick seine Untersuchung eher abbreche, als bis er alles Verwandte unter Einen Begriff der gemeinschaftlichen Aehnlichkeit begrenzt und auf den Begriff des Geschlechts zurückgeführt hat.

So viel über diese Sache und über das Zuwenig oder Zuviel, wodurch das rechte Maaß verfehlt wird.

Wir dürfen nur überhaupt nicht vergessen, daß zwey Arten zu messen in dieser Absicht erfunden sind, und müssen die vorhin angegebenen im Andenken behalten.

Der junge Sokr. Das soll geschehen!

Der Fremde. Nun wollen wir von etwas anderm reden, nähmlich von der Sache selbst, die uns beschäftigt, und über die ganze Art des Verfahrens bey solchen Unterredungen.

Der junge Sokr. Und wie denn?

Der Fremde. Du weißt doch, daß die Kinder in den Schulen buchstabieren und lesen lernen.

Gesetzt nun, es fragt uns jemand, in welcher Absicht einem Kinde dieser oder jener Nahme vorgelegt werde, um zu sagen, aus welchen Buchstaben derselbe bestehe? ob blos deswegen, damit es den einen Nahmen, der ihm vorgelegt wird, auflösen lerne; oder, damit es überhaupt in der Kunst geübt werde, alle vorkommende Nahmen und Wörter aufzulösen, und folglich eine allgemeine Fertigkeit erhalte, was sollen wir denn antworten?

Der junge Sokr. Offenbar, daß die Absicht dieser Uibung aufs Allgemeine gehe.

Der Fremde. Und was wird, diesem Beyspiele zufolge, die Absicht seyn, warum wir gegenwärtig den Charakter des politischen Mannes untersuchen? Blos und allein dieser Gegenstand, oder damit wir uns in der allgemeinen Dialektik oder philosophischen Unterredungskunst üben und darin eine größere Fertigkeit erhalten?

Der junge Sokr. Auch hier kann unsere Absicht nicht blos auf den einzelnen Gegenstand, sondern sie muß aufs Allgemeine gehen.

Der Fremde. Kein vernünftiger Mensch wird so leicht, wie ich glaube, eine solche Untersuchung, über die Tuchweberkunst anstellen wollen, wie wir vorhin gethan haben, blos um dieser Sache willen.

Allein die meisten Menschen sehen nicht ein, daß einige leicht begreifliche Dinge gewisse sinnliche

Bilder haben, durch deren Anführung oder Erklärung, welche gar nicht schwer ist, man demjenigen leicht verständlich werden kann, der nach dem Grunde einer Sache frägt, ohne daß man ich will nicht sagen die Sachen selbst vorzuzeigen braucht, sondern ohne daß man nöthig hat, seinen Beweis aus Gründen und Schlüssen zu führen, weil die Analogie der Bilder schon hinreicht.

Was hingegen die erhabensten und edelsten Gegenstände anbetrifft, so gibt es davon keine deutliche Bilder unter den Menschen, auf die man nur hinweisen könnte, um durch die Anwendung des Sinnlichen auf das Unsinnliche der Seele des Forschers volle Genüge zu leisten.

Daher muß man auf eine ganz andere Methode bedacht seyn, um sich in den Stand zu setzen, von einer jeden Sache Grund zu geben und zu nehmen. Denn alles Unkörperliche oder Unsinnliche, gerade das Edelste und Wichtigste, ist von der Art, daß es sich nur durch Gründe, und sonst auf keine Weise deutlich machen läßt.

Dieses hat uns also bewogen, alles Bisherige zu sagen. Denn jede Untersuchung wird leichter, wenn man sich zuerst an geringern Gegenständen übt, ehe man zu den größern übergeht.

Der junge Sokr. Vortrefflich!

Der Fremde. Wir müssen aber auch merken, warum alles Bisherige von uns gesagt worden.

Der junge Sokr. Warum denn?

Der Fremde. Vorzüglich deswegen, um uns den Eckel zu benehmen, den uns einige vorhin angestellte Nebenuntersuchungen verursachet ha-

ben, als die nach ihren kleinsten Theilen angestellte Betrachtung der Tuchweberkunst, die obige Fabel von den Revolutionen des Weltalls, so wie auch die im Sophisten gegebene Untersuchung über das Wesen und Seyn des Nichtwirklichen, mit denen wir gar nicht zufrieden waren, weil wir dachten, sie wären viel zu umständlich und weitschweifig. Wir haben uns aller dieser Nebenbetrachtungen wegen selbst Vorwürfe gemacht, aus Furcht, wir möchten über unnöthige Dinge viel Worte machen.

Damit wir nun künftig hierüber nicht mehr so denken, so haben wir uns über die Absicht jener angestellten Nebenbetrachtungen ein für allemahl erklären wollen, und du kannst es gleichfalls thun, im Fall es nöthig seyn wird.

Der junge Sokr. Das soll geschehen. Rede nur weiter.

Der Fremde. Was ich zu sagen habe, betrifft eben dieses, daß wir beyde, du und ich, die eben gemachte Erinnerung im gegenwärtigen Andenken haben müssen, so oft die Kürze oder Ausführlichkeit unseres Vortrages getadelt oder gelobt werden möchte. Bedenken, sage ich, müssen wir, daß die Ausführlichkeiten bey solchen Untersuchungen nicht so wohl im Verhältnisse zu einander geschätzt werden dürfen, sondern nach dem Theile der messenden Kunst, welcher sich, wie wir vorhin sagten, auf das Schickliche beziehet.

Der junge Sokr. Gut!

Der Fremde. Allein selbst nach dieser Regel des Schicklichen darf nicht Alles beurtheilt werden. Denn nicht an sich, sondern nur als Neben-

sache, und also nicht des bloßen Vergnügens wegen, bedürfen wir einer solchen Ausführlichkeit, wenn sie auch noch so schicklich wäre: noch dürfen wir glauben, daß die Kürze deswegen unser erstes und nicht vielmehr zweytes Augenmerk seyn müsse, um den vorgelegten Punct aufs leichteste und geschwindeste zu treffen: sondern was vor allen andern uns wichtig seyn muß, ist, daß wir eine solche Methode wählen, und vorziehen, die uns in den Stand setzt, die Dinge nach ihren Geschlechten und Arten zu theilen.

Wir müssen uns daher allezeit eines solchen Ganges der Untersuchung befleißigen, wodurch der Zuhörer erfinderischer gemacht wird: gesetzt auch, daß der Vortrag noch so langweilig wäre, so darf uns dieses nicht verdrießlich werden.

Eben so verhält es sich auch in Absicht der Kürze.

Außerdem sollte jemand, der dergleichen Ausführlichkeiten in philosophischen Untersuchungen tadelt, und es nicht leiden kann, wenn man ihn durch Umwege führt, nicht so voreilig und geradezu uns der übertriebenen Weitläuftigkeit in unsern obigen Ausführungen beschuldigen, wenn er sich nicht im Stande fühlte, zu beweisen, und dieses würde er vor allen Dingen thun müssen, daß ein kürzerer Vortrag weit geschickter sey, uns dialektischer und erfindsamer zu machen, um alles aus Gründen zu erklären. Anderes Lob und anderen Tadel brauchen wir gar nicht zu achten, noch überhaupt nur einmahl den Schein anzunehmen, als wenn wir darnach hören wollten.

Nun so weit hierüber, wenn du nichts dagegen hast.

Wir wollen nun den Charakter des politischen Mannes abermahls vor uns nehmen und ihn nach dem Beyspiele der Tuchmacherkunst, die wir vorhin gehabt haben, durchgehen.

Der junge Sokr. Ich billige alles, was du sagst, und wünsche, daß wir dieses thun.

Der Fremde. So viel ist bereits geschehen, daß wir den König von allen Hirten oder vielmehr von allen, die über Heerden gesetzt sind, unterschieden haben.

Nun ist noch übrig, daß wir auch diejenigen Künste, welche den Staat selbst betreffen, nach ihren Verschiedenheiten angeben.

Unter diesen gehören nun, unserer obigen Eintheilung zufolge, einige zu den mitwirkenden, andere zu den eigentlich wirkenden, welche beyde wir nun zuerst betrachten müssen.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Du kannst aber leicht denken, daß es schwer sey, dieselben in zwey Hälften zu theilen; und woher diese Schwierigkeit rühre, werden wir in der Folge, wie ich glaube, ganz deutlich sehen.

Der junge Sokr. Das wünsche ich.

Der Fremde. Wir thun also besser, wenn wir sie, gleich einem Opferthier, in ihre einzelnen Glieder auflösen, da doch keine Theilung in zwey gleiche Hälften möglich ist. Sonst muß man freylich, so weit es geschehen kann, allezeit in die nächste Zahl theilen.

Der junge Sokr. Wie sollen wir denn hiebey im gegenwärtigen Falle verfahren?

Der Fremde. Eben wie vorhin, da wir in Absicht auf die Tuchweberkunst alle diejenigen Verrichtungen, welche blos Werkzeuge zur Arbeit liefern, als mitwirkende Kunstverrichtungen angaben.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Eben dieses müssen wir auch jetzt thun, und zwar, um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen, noch viel mehr, als in jenem Fall.

Es gibt verschiedene Künstler im Staate, die kleinere oder grössere Werkzeuge liefern, deren gesammte Verrichtungen wir als Mitwirkerinnen des Staats und der Staatskunst betrachten können, weil ohne dieselben niemahls weder ein Staat noch eine Staatskunst Statt finden würde, obgleich das Eigenthümliche der königlichen Kunst unter jenen Verrichtungen gar nicht begriffen ist.

Der junge Sokr. Freylich nicht!

Der Fremde. Indessen unternehmen wir doch ein schweres Werk, indem wir diese Art von den übrigen absondern wollen. Denn wie derjenige, welcher sagt, daß Etwas das Werkzeug Eines gewissen unter den wirklichen Dingen sey, ganz gut geredet zu haben scheint: so können wir doch, da es von den Dingen selbst, welche im Staate gebraucht und besessen werden, verschieden ist, nicht umhin anzunehmen —

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Daß es diese Kraft nicht

hat *). Denn die Künste, welche wir nach der obigen Eintheilung die eigentlich wirkenden oder die Ursachen genannt haben, wirken in ihrer Vereinigung zur Entstehung und Anwendung der königlichen Kunst nicht als ein Werkzeug; sondern sie zwecken auf die Erhaltung desjenigen selbst ab, was durch sie bewirkt worden **).

Der junge Sokr. Von welcher Beschaffenheit ist dieses?

Der Fremde. Es ist das, was aus trocknen und feuchten Dingen, im Feuer und ohne Feuer zu vielerley Absichten bereitet worden: wir nennen es mit einem Worte Gefäß, eine Art von Dingen, worunter sehr vieles begriffen wird, und wie ich glaube, der Wissenschaft, die wir suchen, gar nicht angehört.

Der junge Sokr. Gar nicht!

Der Fremde. Eine dritte von der genannten verschiedene Art von Dingen oder Geräthschaften, verdient bemerkt zu werden, welche gleichfalls zu einerley Absichten und Behuf gebraucht wird, zu Lande und zu Wasser, als bewegliches und unbewegliches, kostbares und geringes Geräth: diese Art führt einen Nahmen, weil alles darunter Befaßte zum Sitz und Aufenthalt dieser oder jener Sache dient.

Der

*) Nähmlich ein eigentliches Werkzeug der Staatskunst als solcher zu seyn, indem es sich auf diese nicht unmittelbar als Instrument bezieht.

**) D. i. sie beziehen sich nur auf den nächsten Gebrauch, der davon zu machen ist.

Der junge Sokr. Welchen Nahmen?

Der Fremde. Man nennt diese Art von Dingen Vehikulum oder Behältniß: auch sie ist nicht das Werk der politischen Kunst, sondern vielmehr der Kunst des Baumeisters, Thonziehers und Metallgießers.

Der junge Sokr. Ich verstehe dich.

Der Fremde. Eine vierte von den genannten verschiedene Art begreift dasjenige, worin das Meiste der oben genannten Dinge enthalten ist, alle Kleidung, ein großer Theil des Waffengeräths, Mauern, und alles was aus Erde oder Stein zur Einschließung gemacht wird, und vieles andere.

Da alle diese Dinge bereitet werden, um als Vormauer oder Schutzwehr zu dienen, so kann man das Ganze mit Recht Abhaltungsmittel oder Schutzwehr nennen, und hält es größtentheils eher für das Werk der Kunst des Hausbaumeisters und des Tuchmachers, als der Politik.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremde. Als fünfte Art möchten wir wohl dasjenige ansetzen, was zur Ausschmückung gehört, und die Kunstarbeiten aller derer, die vermittelst der Mahlerey und Musenkunst Werke der Nachahmung hervorbringen, welche bloß auf das Vergnügen der Menschen abzwecken. Auch diese werden mit Recht unter Einem Nahmen befaßt.

Der junge Sokr. Unter welchem?

Der Fremde. Des Spiels oder der Lust.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Dieser Nahme schickt sich für alles, was zu dieser Art gerechnet wird: denn

nicht Ernst, sondern Spiel und Kurzweile ist die Absicht aller solcher Arbeiten.

Der junge Sokr. Auch dieß verstehe ich größtentheils.

Der Fremde. Werden wir die Art von Kunstarbeiten, welche die Materialien und Körper bereitet, aus welchen und in welchen die Werke der genannten Künste verfertigt werden, nicht als die sechste ansetzen können? sie ist aber gleichfalls sehr mannigfaltig, und greift noch in viele andere Künste ein.

Der junge Sokr. Welche meinst du?

Der Fremde. Die, welche Gold und Silber und alle übrige Metalle aus der Erde gräbt und zurichtet; welche Bäume fällt und beschält, um daraus zu zimmern, zusammen zu setzen und in einander zu fügen; welche Baumrinden zurichtet und Thierhäute gärbt, um Leder daraus zu schneiden und darin zu arbeiten, und was sonst für Künste hieher gehören, insbesondere die, welche Pantoffelholz, und Baste und allerley Bindungswerk aus Baumrinden bereiten, um aus diesen einfachen Dingen allerley zusammengesetzte Arbeiten zu verfertigen.

Diese ganze Classe von Dingen können wir mit einem Worte das erste und einfache Eigenthum der Menschen nennen, dessen Bereitung und Anschaffung ebenfalls kein Werk der königlichen Wissenschaft ist.

Der junge Sokr. Gut!

Der Fremde. Was endlich als Nahrungsmittel besessen wird, und wenn es mit einem thie-

rischen Körper vermischt wird, durch seine Theile die Theile des Körpers zu nähren und zu pflegen geschickt ist, können wir, als die siebente Art des menschlichen Eigenthums, Nahrungs- oder Lebensmittel nennen, wenn wir keinen bessern Nahmen wissen. Was aber die Anschaffung und Zubereitung dieser Dinge betrifft, so mögen wir dieselbe viel eher dem Landbau, der Jagd, der Gymnastik, der Heil- und Kochkunst, als der Staatskunst zueignen.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. In den genannten sieben Arten ist fast alles begriffen, was als menschliches Eigenthum oder Besitzthum betrachtet werden kann, die zahmen Hausthiere abgerechnet.

Bedenke aber, ob es nicht viel besser gewesen wäre, wenn wir die Dinge des ersten und einfachen Eigenthums zuerst, und darauf die übrigen in folgender Ordnung nach einander gesetzt hätten, nähmlich Werkzeug, Gefäß, Behältniß, Schutzmittel, Lust- und Spielwerk und Vieh.

Wir übergehen hiebey diejenigen Dinge, welche nicht so bedeutend, als die genannten, sind, zumahl sie unter eine der angegebenen sieben grossen Classen gebracht werden können, als die Arbeiten der Münzer, Form- und Siegelschneider. Denn diese Dinge sind nicht von der Art, daß man sie unter einen Geschlechtsbegriff vereinigen könnte, der so viel umfaßte, als die oben angegebenen; sondern sie dienen theils zum Schmuck, theils werden sie, obgleich etwas unfüglich, so-

doch überhaupt unter dem Nahmen der Werkzeuge begriffen.

Was hingegen den Besitz der zahmen Hausthiere betrifft, so ist dieser, die Knechte abgerechnet, unter der oben gegebenen Eintheilung der Heerdenzucht sammt und sonders begriffen worden.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Nun sind noch die Knechte übrig, nebst allen die zum Dienste gebraucht werden. Unter diesen werden manche, wie ich zum voraus sehe, um den gemeinschaftlichen Antheil an einer Sache mit dem Könige eben so streiten, wie die vorhin genannten Wollebereiter und Spinner und andere, die wir angegeben haben, mit den Tuchwirkern.

Alle übrige Künstler hingegen sind als Mithelfer oder mitwirkende Ursachen zugleich mit ihren genannten Arbeiten bereits abgewiesen und von der königlichen und politischen Wirksamkeit abgesondert worden.

Der junge Sokr. Wie wir gesehen haben.

Der Fremde. Wir müssen nun auch die noch nicht abgesonderten etwas näher kommen lassen, damit wir sie deste genauer betrachten können.

Der junge Sokr. Freylich!

Der Fremde. Was also die Diener im eigentlichsten Verstande betrifft, so werden wir finden, daß sie, aus diesem Standpuncte betrachtet, ganz das Gegentheil von dem thun und erfahren, was wir als eigenthümliches Geschäft der Könige vermuthet haben.

Der junge Sokr. Welche meinst du?

Der Fremde. Die für Geld gekauften, und auf die Weise zum Eigenthum gewordene Sclaven, welche als unwidersprechliche Knechte auf den Nahmen der königlichen Kunst nicht den mindesten Anspruch machen können.

Der junge Sokr. Allerdings nicht!

Der Fremde. Was ist aber von denen zu sagen, die als freye Menschen sich von selbst dazu widmen, durch Verschaffung der vorhin genannten Bedürfnisse andere zu bedienen, indem sie die Früchte des Landbaues und die Arbeiten anderer Künste herbeyführen und umsetzen, so daß einige auf den Märkten als Krämer sitzen, andere von einer Stadt zur andern über Land und Meer ziehen, und entweder allerley Waaren für Geld verkaufen, oder Geld für Geld umwechseln, wie diejenigen, welche man Wechsler, ziehende Kaufleute, Schifffahrer und Ortskrämer nennt? Werden diese auf die Kunst der Staatsleute Anspruch machen können?

Der junge Sokr. Wohl eher auf die der Kaufleute.

Der Fremde. Eben so wenig werden die, welche, wie wir sehen, bereit sind, sich von jedem um Lohn zu gewissen Dienstarbeiten dingen zu lassen, sich den Betrieb der königlichen Kunst anmaßen wollen.

Der junge Sokr. Wie könnten sie das?

Der Fremde. Und was ist von denen zu halten, die uns häufig in dergleichen Dingen ihre Dienste leisten?

Der junge Sokr. In welchen? und was für Diener meinst du?

Der Fremde. Die Herolde, Sekretäre oder Schriftausfertiger, deren Dienste häufig gebraucht werden, und alle diejenigen, welche sehr geschickt sind, gewisse die Regierung der Staaten betreffende Dienste zu verrichten? Wohin sollen wir diese rechnen?

Der junge Sokr. Wie du eben gesagt hast, zu den Dienern der Staaten, nicht aber zu ihren Verwaltern oder Regenten.

Der Fremde. Es war also kein blosser Traum, wenn ich oben sagte, daß gerade die, welche vor andern auf die politische Kunst Anspruch machten, sich in dieser Eigenschaft darstellen würden, so seltsam es auch manchem vorkommen mag, solche Geschäftträger unter den Dienern zu suchen.

Der junge Sokr. Das mag wohl!

Der Fremde. Nun müssen wir auch denen näher treten, welchen nach einer genauern Untersuchung ihre Stelle noch nicht angewiesen ist. Das sind die Mantisten oder Wahrsager, welche gleichfalls eine Art dienender Wissenschaft treiben. Denn man hält sie ja für Dollmetscher der Götter an die Menschen.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Ja auch die Priester, wie das Gesetz lautet, sind im Besitz der Wissenschaft, nach welcher theils die Opfer, als Geschenke der Menschen an die Götter, dem Willen der Götter

gemäß, gebracht werden müssen, theils Gutes von den Göttern für die Menschen zu erbitten steht.

Beydes aber macht einen Theil der bedienenden Kunst aus.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremde. Ich glaube, wir haben bereits eine Spur zu dem, wohin wir wollen, entdeckt. Denn in dem Charakter der priesterlichen und mantistischen oder prophetischen Kunst zeigt sich viel Geist und Verstand, und diese Classe von Menschen stehet wegen der Würde ihrer Geschäfte selbst in so hohem Ansehen.

Daher kommt es, daß in Egypten keiner als König regieren kann, ohne zum Orden der Priester zu gehören: und gesetzt auch, daß jemand von anderer Art sich mit Gewalt auf den Thron schwingt, so muß er sich doch hintendrein in den Orden der Priester einweihen lassen.

Auch wirst du finden, daß selbst unter den Griechen die höchsten obrigkeitlichen Personen zugleich die wichtigsten Geschäfte des heiligen Dienstes verwalten, welches denn auch bey euch zu sehen ist. Denn, wenn ein König *) oder Rex sacrorum erwählt worden, so werden ihm, wie man sagt, die würdigsten und allerbedeutendsten Verrichtungen des väterlichen uralten Opferdienstes angewiesen.

Der junge Sokr. Ja wohl!

Der Fremde. Diese nach dem Loose erwählten Könige und Priester also nebst ihren Dienern

*) Einer von den Archonten hieß König oder βασιλευς.

müssen wir näher betrachten, imgleichen auch die andere zahlreiche Classe derer, die sich uns so eben gezeigt hat, da wir die übrigen vorhin genannten absonderten.

Der junge Sokr. Wer sind diese letztern denn?

Der Fremde. Eine seltsame Art von Menschen.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Indem ich sie jetzt eben erst genau betrachte, zeigt sie sich mir wie ein gemischtes Allgeschlecht.

Einige gleichen nähmlich Löwen und Kentauren und dergleichen Wunderdingen; ein großer Theil den Satyrn und andern kleinen aber vielgestaltegen Thieren: denn sie verwandeln sich augenblicklich unter einander nach ihren Bildungen und Eigenschaften. Und doch, Sokrates, glaub' ich diese Menschenart so eben erst entdeckt zu haben.

Der junge Sokr. So nenne sie doch. Denn du scheinst etwas gar seltsames vor Augen zu haben. —

Der Fremde. Das habe ich auch. Aber diese Seltsamkeit rührt von der Neuheit her: denn was die Menschen nicht kennen, das scheint ihnen allen seltsam. So ist es auch mir gegangen, da ich auf einmahl einen ganzen Chor von Staatsbetriebsamen Menschen erblickte, ohne sogleich zu wissen, was ich daraus machen sollte.

Der junge Sokr. Welchen meinst du?

Der Fremde. Gerade den, der unter allen Sophisten der größte Zauberer und Tausendkünst-

ler ist, und die sophistische Kunst aus dem Grunde versteht, welchen wir aber, so schwer es auch ist, von den wahrhaften Ausübern der Staats- und königlichen Kunst gar wohl unterscheiden müssen, wenn wir anders unsern Gegenstand recht kennen lernen wollen.

Der junge Sokr. Das dürfen wir ja nicht versäumen.

Der Fremde. Freylich nicht, wie ich dafür halte.

Sage mir aber —

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Ist die Monarchie oder Alleinherrschaft nicht eine von den Staatsregierungen?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Und nach der Monarchie würde man, glaub' ich, die Oligarchie nennen, wenn wenige die Herrschaft führen.

Der junge Sokr. Freylich!

Der Fremde. Die dritte Art von Staatsverwaltung wäre die Volksherrschaft, die den Nahmen der Demokratie führt, nicht wahr?

Der junge Sokr. Auch dieses!

Der Fremde. Bilden sich aus diesen dreyen gewissermaßen nicht fünfe, indem noch zwey besondere Nahmen hinzukommen, die sich aus der veränderten Natur dieser Regierungsformen von selbst erzeugen?

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremde. In so fern man Rücksicht nimmt auf die erzwungene oder freywillig zugestandene Ge-

walt, und darauf, daß die Gewalthaber entweder arm seyn, oder als Reiche zur Herrschaft gelangen, nach Gesetzen oder willkürlich verfahren können, pflegt man zwey der genannten Regierungsformen, die Monarchie und Oligarchie, als viere zu betrachten, indem man die eine so wohl als die andere in zwey besondere Arten theilt, die Monarchie nähmlich in die tyrannische und königliche Regierungsart.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Die Herrschaft der Wenigen hingegen in die Aristokratie und Oligarchie.

Der junge Sokr. Dem ist so!

Der Fremde. Den Nahmen der Demokratie hingegen hat noch keiner verändert, das Volk mag übrigens mit Gewalt oder zugestandenermaßen über die wenigen Reichen gebiethen, es mag eine genaue Befolgerin der Gesetze seyn, oder nicht?

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Wie nun? können wir annehmen, daß eine von diesen Regierungsformen die wahre sey, in so fern sie keine andere Bestimmungsgründe für sich haben, als die des Einen, der Wenigen, der Vielen, des Reichthums und der Armuth, der willkürlichen oder zugestandenen Gewalt, und daß sie geschriebene Gesetze oder keine Gesetze befolgen?

Der junge Sokr. Warum nicht?

Der Fremde. Uiberlege die Sache etwas genauer auf folgende Weise.

Der junge Sokr. Auf welche?

Der Fremde. Es frägt sich, ob wir bey unserer ersten Annahme bleiben oder davon abgehen wollen.

Der junge Sokr. Welche meinst du?

Der Fremde. Wir haben, glaub' ich, angenommen, daß die königliche Regierung auf einer der vorhandenen Wissenschaften beruhe.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Auch angenommen, daß die königliche Wissenschaft nicht zu allen Arten der Wissenschaften gehöre, sondern wir haben sie zur kritischen oder beurtheilenden und befehlenden gerechnet. —

Der junge Sokr. Auch das!

Der Fremde. Die befehlende Wissenschaft oder Kunst hatte theils das Leblose, theils das Belebte zum Gegenstande. Indem wir nun auf die Weise immer fort theilten, sind wir endlich bis so weit gekommen, das wir zwar noch immer eine Wissenschaft zum Grunde setzen, wie von erst an durch die ganze Theilung geschehen ist, aber noch nicht im Stande sind, genau zu bestimmen, welche Wissenschaft.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremde. Begreifen wir nun wohl, daß die Bestimmung oder Beschreibung jener Dinge nicht nach Maßgabe der Wenigen oder Vielen, des Zwangs oder der Freywilligkeit, der Armuth oder des Reichthums gemacht werden dürfe; sondern nach Maßgabe einer gewissen Wissenschaft, wenn wir anders dem Vorhingesagten treu bleiben wollen. —

Der junge Sokr. Das müssen wir thun.

Der Fremde. So müssen wir denn auch vor allen Dingen untersuchen, in welcher der genannten Künste oder Wissenschaften die Wissenschaft der Menschenregierung enthalten sey, welche zu dem Schwersten und Wichtigsten gehört, was Menschen erlangen und besitzen können.

Wir müssen diese Wissenschaft selbst näher kennen lernen, damit wir sehen, welche unter denen, welche sich für Staatsweise ausgeben und sich dem großen Haufen als solche anzupreisen wissen, ohne daß sie es wirklich sind, von dem wahrhaftkunstweisen Könige unterschieden werden müssen.

Der junge Sokr. Dieß muß allerdings geschehen, wie die Natur der Sache selbst fodert.

Der Fremde. Scheint es dir irgend möglich, daß der große Haufen eines Staats diese Wissenschaft besitzen könne?

Der junge Sokr. Gar nicht!

Der Fremde. Oder daß in einem Staate, der aus tausend Männern bestünde, hundert oder auch nur fünfzig dieser Wissenschaft hinlänglich gewachsen seyn würden?

Der junge Sokr. Dann müßte sie die leichteste aller Künste seyn. Denn wir wissen, daß unter tausend Männern nicht einmahl so viel Würfelspieler, die man als die größten in dieser Kunst in Vergleichung mit allen übrigen Griechen betrachten könnte, gefunden werden, geschweige denn so viel Könige. Denn wer im Besitz der königlichen Wissenschaft ist, der verdient auch, er mag regie-

ren oder nicht, nach dem Vorhingesagten, den Nahmen eines wahrhaft königlichen Menschen.

Der Fremde. Diese Erinnerung war ganz treffend! Man wird also, wie ich glaube, diesem zu folge, die wahre Kunst der Menschenregierung, wenn sie anders eine wahre seyn soll, nur bey einem, oder zweyen oder doch nur sehr wenigen suchen dürfen.

Der junge Sokr. Wie anders?

Der Fremde. Eben diese nun, sie mögen übrigens eingestandener oder zwangsweise regieren, nach geschriebenen Gesetzen oder ohne dergleichen, sie mögen an sich reich oder arm seyn, werden, wie wir bis jetzt überzeugt sind, nach Maßgabe irgend einer Kunst ihre Herrschaft führen.

Dasselbe gilt von denen, die wir Aerzte nennen. Die mögen gutwillige oder widerstrebende Kranke in ihrer Kur haben; sie mögen schneiden oder brennen oder sonst eine schmerzhafte Kur anwenden; nach geschriebenen Anweisungen oder ohne solche Verfahren, arm oder reich seyn: so nennen wir sie demungeachtet Aerzte, so lange sie der wahren Heilkunst folgen und nach Maßgabe derselben den Körper entweder reinigen und bis zur Magerkeit angreifen, oder nähren und stark werden lassen, wenn nur alles zum Besten der Gesundheit abzweckt, und sie als wahre Aerzte ihre Kranken aus einem schlechtern in einen bessern Zustand zu versetzen wissen.

Bloß nach dieser und nach keiner andern Regel, glaub' ich, werden wir annehmen, daß die

Natur der Heilkunst, wie jeder andern Vorsorge und Regierung, bestimmt werden müsse.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremde. Diesem zufolge wird also, wie es scheint, auch unter den Staatsverfassungen nur diejenige allein und vor allen andern die wahre und beßte seyn, bey welcher die Regenten als solche befunden werden, die ihre Wissenschaft wirklich besitzen, und nicht blos den Schein derselben haben, sie mögen übrigens nach Gesetzen, oder ohne Gesetze regieren, nach einverstandener oder erzwungener Gewalt, als Arme oder Reiche: denn alle diese Dinge tragen nicht das Mindeste zur innern Natur der wahren Regierungskunst bey.

Der junge Sokr. Vortrefflich!

Der Fremde. Sie mögen übrigens diesen oder jenen Bürger des Staats zum Tode verurtheilen oder des Landes verweisen, und den Staat des allgemeinen Beßten wegen davon zu reinigen: sie mögen, nach Art der Bienen, Kolonien ausschicken, und den Staat verkleinern, oder denselben vergrößern durch herbeygezogene Fremde, denen sie das Bürgerrecht ertheilen; so thut dieses alles nichts, wenn sie nur zufolge der wahrhaft königlichen Wissenschaft und nach dem, was Recht ist, den Staat erhalten und verbessern, so viel in ihren Kräften steht.

Blos nach diesen und keinen andern Bestimmungen muß die wahre Staatsverfassung beurtheilt werden: da hingegen alle übrige, die vorhin genannt worden, nicht für ächte und wahrhafte Staatsverfassungen gehalten werden können. —

Deswegen können wir auch nur diejenigen loben und thun es gern, welche die eben beschriebene nachahmen, und vom Schlechtern sich zum Bessern erheben, nicht aber jene andern, welche in ihren Nachahmungen vom Schlechten zum noch Schlechteren übergehen.

Der junge Sokr. Ich billige, lieber Gast, was du gesagt hast, nur das Einzige nicht, wenn du zu verstehen gibst, daß eine Regierung auch ohne Gesetze gut seyn könne: dieß scheint mir hart.

Der Fremde. Du bist mir etwas zuvorgekommen, Sokrates: denn ich selbst war eben im Begriff, dich zu fragen, ob du mit allem, was gesagt worden, zufrieden seyst, oder mit einigem nicht? —

Jetzt entstehet also offenbar die Frage für uns, ob eine Regierung ohne Gesetze recht und gut seyn könne?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Gewissermaßen ist die Gesetzgebung selbst ein Theil der königlichen Kunst: die Hauptsache aber ist nicht sowohl, daß Gesetze gelten, sondern daß der königliche Mann selbst die Einsicht und Wissenschaft hat, die er haben soll. Weißt du warum?

Der junge Sokr. Sag' es mir.

Der Fremde. Weil kein Gesetz im Stande ist, eben so genau als deutlich zu bestimmen, was zugleich für alle das Beßte und Gerechteste ist, und also auch nicht befehlen kann, was in jedem Fall das Heilsamste ist. Denn die Verschiedenheiten der Menschen und menschlichen Dinge, und

die beständigen Wechsel derselben gestatten es nicht, daß nach irgend einer gesetzgebenden Kunst, welche sie auch sey, Etwas schlechthin für alle Menschen und menschliche Dinge und in Beziehung auf alle Zeiten festgesetzt werde.

Dieß gestehen wir doch ein?

Der junge Sokr. Allerdings?

Der Fremde. Nun aber hat das Gesetz, wie wir sehen, keinen andern Zweck, als worauf ein eigensinniger und unwissender Mensch besteht, der nichts geschehen lassen will, als was er selbst für gut findet: auch erlaubt es keinem gegen das, was es einmahl festgesetzt hat, Vorstellungen zu thun, wenn etwa ein ungewöhnlicher Fall eintritt, wonach eine andere Maaßregel besser seyn würde.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit: denn das Gesetz, wie du sagst handelt mit uns allzeit schlechthin, befehlsweise und ohne Einrede.

Der Fremde. Es ist daher nicht möglich, daß das, was seiner Natur nach blos einfach und schlechthin will, sich für Dinge schicken sollte, die niemahls einfach, sondern allzeit verwickelt und veränderlich sind.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremde. Wir müssen indessen die Ursache aufsuchen, warum es jedoch nothwendig ist, Gesetze zu geben, ohngeachtet das allgemeine Gesetz nicht vorschreiben kann, was in den besondersten Fällen das treffendste ist.

Der junge Sokr. Das müssen wir.

Der Fremde. Gibt es nicht sowohl unter

uns

uns als in andern Griechischen Staaten gewisse Uibungen, welche alle diejenigen gemeinschaftlich treiben müssen, die im Lauf oder sonst einer Art des Kampfs wetteifern wollen?

Der junge Sokr. Ja sehr viele.

Der Fremde. So müssen wir denn bedenken, was es für eine Bewandniß habe mit den Vorschriften derer, die als Kunstmeister und Vorsteher die gymnastischen Kampfübungen regieren.

Der junge Sokr. Welche denn?

Der Fremde. Diese glauben gar nicht, daß ihre allgemeinen Vorschriften dasjenige befassen können, was für jeden einzelnen Körper das Passendste ist: sondern sie wollen nur das anordnen und zur Regel machen, was im Ganzen genommen und dem größten Theile ihrer Zöglinge zuträglich ist.

Der junge Sokr. Schön!

Der Fremde. Indem sie also an einem Tage von allen und jeden ein gleiches Maaß von Anstrengungen verlangen, so lassen sie dieselben die Uibungen des Wettlaufs, des Ringekampfs und andere Anstrengungen des Körpers zugleich anfangen und endigen.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Eben so können wir auch annehmen, daß der Gesetzgeber, der als Vorsteher der Heerde Regeln des Rechts und der geselligen Pflichten zu geben sucht, niemahl im Stande seyn werde, indem er für den ganzen Haufen sorgen will, solche Vorschriften zu geben, die für jeden

einzelnen Fall treffend sind, und genau bestimmen, was einem jeden das Beßte ist.

Der junge Sokr. Ganz natürlich!

Der Fremde. Sondern er wird, wie ich glaube, nur darauf sehen, was für die meisten, und gemeiniglich nöthig und gut ist, und auf die Weise den einzelnen Mitgliedern mehr das Allgemeine, als das Besondere vorschreiben, es sey durch schriftliche Verordnungen, oder durch Anordnung gewisser väterlicher Gebräuche, die als ungeschriebene Gesetze gelten.

Der junge Sokr. Mit Recht!

Der Fremde. Mit großem Recht!

Denn wie wäre es möglich, Sokrates, daß ein Gesetzgeber einem jeden Mitbürger sein ganzes Leben hindurch immer zur Seite stehen, und ihn nach der schärfsten Aufsicht in jedem Falle sagen könnte, was für ihn das Nützlichste und Beßte sey? In der That, wenn ein wahrhafter Besitzer der königlichen Wissenschaft dieses zu thun im Stande wäre, so würde er es wohl bleiben lassen, durch gesetzliche Vorschriften von der benannten Art sich selbst Hindernisse in den Weg zu legen.

Der junge Sokr. Das erhellet, lieber Gast, aus dem, was eben gesagt worden.

Der Fremde. Noch mehr, Beßter, aus dem, was gesagt werden soll.

Der junge Sokr. Und was denn?

Der Fremde. Dieses.

Wir wollen annehmen *), daß ein Arzt oder

*) Statt *ειπομεν* muß mit Serran und Fischer *ειπωμεν* gelesen werden.

Meister der Gymnastik eine Reise vorhätte, wobey er zum voraus wüßte, daß er eine geraume Zeit von seinen Pfleglingen würde entfernt seyn müssen, glaubte aber, daß seine Gymnasiasten oder Kranken nicht behalten würden, was er ihnen etwa mündlich vorschriebe, würde er ihnen denn wohl etwas schriftliches hinterlassen oder nicht?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel.

Der Fremde. Gesetzt aber, er käme früher wieder, als er anfangs gedacht hatte, würde er alsdann glauben, es nicht wagen zu dürfen, die einmahl gegebenen Vorschriften abzuändern, ohngeachtet er fände, daß, wegen verändertem Winde der sonst ungewöhnlicher und unvermutheter Ereignisse der Luft und Witterung, andere Vorschriften seinen Kranken heilsamer seyn würden? würde er, sage ich, lieber steif und fest bey den alten Vorschriften bleiben wollen, als sich berechtigt halten, neue zu geben, und dem Kranken zu erlauben, etwas zu thun, was gegen die ersten Vorschriften wäre, blos in der Meinung, daß jene nach den Regeln der Heilkunst und Gesundheitslehre abgefaßt wären, statt daß diese, wobey auf die unvermutheten Zufälle von außen Rücksicht genommen werden müßte, nur pathologisch wären, und von der reinen Kunst abwichen? Oder würde das Verfahren eines solchen Arztes, der überall blos allgemeine Vorschriften der Wissenschaft und reinen Kunst befolgt wissen wollte, nicht vielmehr höchst lächerlich werden?

Der junge Sokr. Allerdings:

Der Fremde. Soll es denn einem, der

über das, was recht und unrecht ist, rühmlich und schändlich, gut und böse, ganzen Heerden oder Gesellschaften der Menschen, die in den Staaten nach den Anordnungen der Gesetzgeber leben, Vorschriften ertheilt, es sey durch geschriebene Verordnungen oder durch gesetzliche Gebräuche und Sitten, nicht auch erlaubt seyn, im Fall er, nach dem obigen Beyspiele des Arztes, entweder selbst wieder käme, oder ein anderer, der diese Kunst, wie jener versteht, die einmahl gegebenen Vorschriften nach Zeit und Umständen abzuändern? oder würde eine solche Untersagung in diesem Fall in der That nicht eben so lächerlich seyn, als in jenem?

Der junge Sokr. Freylich!

Der Fremde. Entsinnst du dich dessen, was man gemeiniglich hierüber vorzubringen pflegt?

Der junge Sokr. Jtzt eben nicht.

Der Fremde. Es hat einen edlen Schein! Man sagt nähmlich, wenn jemand die Kunst verstehe, Gesetze zu erfinden, die besser wären, als die alten, so müsse er dieselben geltend zu machen suchen, im Fall er seine Mitbürger überreden könne, sie anzunehmen, sonst aber nicht.

Der junge Sokr. Hat das denn Grund?

Der Fremde. Vielleicht!

Gesetzt aber, daß jemand das Beßere durchsetzt nicht durch Uiberredung, sondern durch Zwang, wie soll man denn diese Zwangthätigkeit nennen? antworte mir — doch lieber erst auf Etwas aus dem Vorhergehenden.

Der junge Sokr. Was ist das denn?

Der Fremde. Wenn ein wahrer Arzt seinen Kranken, er sey Knabe oder Mann oder Weib, zu dem was beßer ist, als was die sonstigen Vorschriften besagen, nicht überredet, sondern zwingt: welchen Nahmen soll man denn dieser Zwangthätigkeit geben? wohl eher jeden andern, als den der Abweichung von den Regeln der wahren Kunst, wodurch der Kranke noch kränker werde, nicht wahr? und wird man von einem, der auf die Weise und zu diesem Behufe gezwungen worden, nicht lieber alles sagen können, nur nicht, daß die zwingenden Aerzte ihn krank gemacht und kunstlos behandelt hätten?

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremde. Was gibt es nun für Fehler und Vergehungen in Absicht auf die politische Kunst? nicht wahr, das, was man schändlich, böse, ungerecht nennt?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Wenn also welche gezwungen werden, das zu thun, was gerechter, besser und rühmlicher ist, als was die ältern Gesetze vorgeschrieben haben, so wird Niemand, der sich nicht ganz lächerlich machen will, diesen Zwang tadeln, und lieber alles, nur nicht sagen dürfen, daß sie durch den Zwang derer, die sie dazu angehalten haben, schändliche, ungerechte und böse Menschen geworden wären.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Wird das Erzwungene alsdann gerecht seyn, wenn der Zwingende reich ist, ungerecht hingegen, wenn er arm ist? oder wird

man, es mag jemand überredend oder nicht überredend, reich oder arm, nach geschriebenen Vorschriften oder gegen dergleichen dasjenige durchsetzt, was recht und heilsam ist, annehmen müssen, daß auch in dieser Absicht das Rechtthun die einzig wahre Bestimmung der guten Saatsverwaltung sey, die ein weiser und guter Staatsmann befolgt, indem er das Beßte der Bürger eben so unabläßig und einzig zum Augenmerk hat, wie der Steuermann auf die Erhaltung seines Schiffes und der Schiffsgenossen bedacht ist, die er nicht durch geschriebene Gesetze, sondern durch Befolgung seiner Kunst, welche statt des Gesetzes dient, vor Unglück zu bewahren sucht?

Eben so und nach demselben Verhältniß wird auch eine Staatsverfassung in ihrer guten Ordnung erhalten werden können von denen, die auf die Weise zu regieren verstehen, daß ihnen ihre Kunst mehr Stärke gibt, als Gesetze je thun würden.

Was sie denn auch thun, als weise Regenten nähmlich, so kann es ihnen nicht verarget werden, so lange sie nur jenes Einzige immer vor Augen haben, daß sie mit Weisheit und Kunst aufs beßte gegen ihre Bürger verfahren, und dadurch im Stande sind, dieselben sowohl zu erhalten, als auch aus unvollkommnern Menschen, so viel möglich, immer vollkommnere zu bilden.

Der junge Sokr. Niemand wird gegen das, was du eben gesagt hast, etwas einzuwenden haben.

Der Fremde. Aber auch gegen jenes nicht.

Der junge Sokr. Was meinst du?

Der Fremde. Daß der große Haufen eines Staats, aus was für Menschen er auch bestehen mag, nie jener Wissenschaft fähig werden kann, wonach der Staat mit wahrer Einsicht regiert würde; sondern daß wir die Kunst der wahren Staatsverwaltung nur bey sehr wenigen oder bey Einem zu suchen haben, so daß die übrigen sogenannten Regierungsformen, wie kurz vorher erinnert worden, nur als schlechtere oder bessere Nachahmungen der einzig wahren zu betrachten sind.

Der junge Sokr. Wie willst du das gemeint haben? Denn ich habe nicht recht verstanden, was du vorhin von den Nachahmungen sagtest.

Der Fremde. Es würde vielleicht besser seyn, wenn jemand eine solche Untersuchung, nachdem er sie auf die Bahn gebracht, lieber unausgeführt liesse, als durch eine genaue Durchführung derselben den Fehler zeigte, der in Absicht dieser Sache jetzt begangen wird.

Der junge Sokr. Welchen Fehler meinst du? —

Der Fremde. Es kommt hier auf die Untersuchung und Darlegung eines Fehlers an, der zwar von sehr wenigen erkannt wird, auch nicht leicht zu erkennen ist, aber doch von uns gerügt werden muß.

Wohlan! weißt du, daß die übrigen Staatsverfassungen dadurch erhalten werden müssen, daß sie von den Anordnungen derjenigen, die wir als die einzig wahre beschrieben haben, Gebrauch machen, indem sie das befolgen, was vorhin gelobt

wurde, obgleich es nicht das Treffendste und Beßte war?

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Daß kein Bürger etwas gegen die Gesetze thun darf, und im Fall jemand es doch wagt, ein solcher mit dem Tode oder sonst auf die härteste Weise bestraft wird.

Dieses kann als das Beßte und Treffendste der zweyten Ordnung gelten, wenn jemand das eben Gesagte zuerst setzt *).

*) Das Beßte der ersten Ordnung ist die Staatsweisheit selbst, d. i. diejenige Anwendung und Ausübung der politischen Kunst, die sich auf wirkliche Einsicht und Erkenntniß ihres Gegenstandes gründet, und nicht auf mechanische Befolgung buchstäblicher Vorschriften, ohne diese gehörig beurtheilen, und nach den Umständen der Zeit und Lage der Dinge abändern oder näher bestimmen zu können. Dieses Beßte der ersten Ordnung oder die absolute und lebendige Staatsweisheit aber findet nur da Staat, wo der Staat einen oder wenige Regenten hat, welche dieselbe wirklich besitzen und ausüben. Das Beßte der zweyten Ordnung hingegen besteht in der Regierung eines Staats nach geschriebenen Gesetzen oder andern positiven Anordnungen und bürgerlichen Instituten, und ist ein Glück für solche Staaten, die keine Regenten haben, welche als wahrhafte Staatsweise die Angelegenheiten des Staats verwalten könnten. Je besser nun dergleichen Gesetze sind, d. h., je mehr man sie als Ausdrücke, Proben und Nachahmungen der wahren und lebendigen Staatsweisheit betrachten kann, um so besser sind auch jene Staaten daran, die bloß davon abhangen, wenn sie anders befolgt werden,

Gefällt es dir aber, daß wir etwas ausführlicher zeigen, wie das, was wir als das Zweyte angegeben haben, entstehet?

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremde. So müssen wir denn abermahls zu jenen Beyspielen zurück, die uns zur Vergleichung der königlichen Regenten allzeit unentbehrlich sind.

Der junge Sokr. Welche sind diese?

Der Fremde. Der edle Steuermann und der viele andere aufwiegende Arzt.

Beyde wollen wir betrachten in Absicht auf einen erdichteten Fall.

Der junge Sokr. Und welcher wäre der?

Der Fremde. Dieser!

Gesetzt, wir alle glaubten von ihnen, daß sie uns aufs ärgste behandelten, indem wir uns einbildeten, beyde erhielten nur diejenigen, die sie erhalten wollten, und richteten dagegen zu Grunde, welche sie zu Grunde richten wollten.

Dem Arzte legen wir zur Last, daß er für sein Schneiden und Brennen und andere Anordnungen sich vieles zollen lasse, wovon er wenig oder nichts auf den Kranken verwende, alles übrige aber selbst mit den Seinigen verzehre, und am Ende sich noch entweder von den Verwandten des Kranken oder

ob sie sich gleich nie zu dem dauerhaften Glücke erheben können, was nach Plato bloß und allein die Folge der lebendigen Staatsweisheit ist und seyn kann, als welche nicht nach Schrift und Buchstaben, sondern nach Einsicht in die Natur und Lage der Dinge verfährt.

dessen Feinden für Geld dazu erkaufen lasse, den Kranken hinzurichten.

Was aber die Steuermänner betrifft, so thun diese unzählige Dinge, worüber (ungerechte) Klagen gegen sie erhoben werden können: dergleichen wären z. B. daß sie oft hinterlistiger Weise Menschen an hülflose Oerter brächten und sie daselbst allein liessen; daß sie sie bey großen Gefahren ins Meer würfen und andere böse Dinge sich zu Schulden kommen liessen.

Gesetzt also, wir berathschlagten uns, da wir einmahl so übel von den Aerzten und Steuerleuten dächten, wie es anzufangen, um diesen beyden Künsten ihre Selbstgewalt zu nehmen, damit keine von beyden künftighin weder über Knechte noch Freygebohrne so eigenmächtig herrschte, und beschlössen deßhalb eine Rathsversammlung aus uns selbst anzuordnen, die entweder aus dem ganzen Volke oder nur aus den Reichen bestehen sollte, worin es auch den Unwissenden in jenen beyden Künsten so wie andern Künstlern erlaubt wäre, ihr Gutachten über die Schifffahrt und Heilung der Krankheiten zu geben, und zu bestimmen, wie so wohl die Arzeneymittel und Werkzeuge der Heilkunde bey dem Kranken gebraucht werden, als wie man die Schiffe regieren und mit den Werkzeugen der Schifffahrt umgehen; wie man den Gefahren zur See, welche durch widrige Winde und Sturmwetter entstehen, vorbeugen, wie man den Anfällen der Seeräuber widerstehen, und endlich, wie man sich benehmen sollte, im Fall mit langen

Kriegsschiffen gegen andere Kriegsschiffe ein Seetreffen geliefert werden müßte.

Wenn nun eine solche Versammlung wirklich gehalten würde, und die Gutachten des großen Haufens, der aus allerley gemeinen Aerzten und Steuerleuten so wohl, als aus andern Idioten bestünde, theils auf Tafeln und Säulen geschrieben, theils als ungeschriebene Gesetze in die Gebräuche und Sitten des Landes eingewebt würden, damit alle Schifffahrten und Heilungen der Kranken sich in Zukunft nach diesen gesetzlichen Vorschriften richten könnten.

Der junge Sokr. Das wäre ja äußerst seltsam!

Der Fremde. Wenn ferner alle Jahr und zwar nach dem Loose gewisse Archonten oder Vorsteher aus dem großen Haufen, entweder bloß aus den Reichen und Vornehmen, oder aus dem ganzen Volke erwählt oder bestellt würden, welche dafür sorgen müßten, daß nach Maaßgabe jener Vorschriften alle Schiffe regiert und alle Krankheiten geheilt würden.

Der junge Sokr. Das wäre noch ärger!

Der Fremde. Siehe, was noch weiter daraus folgt.

Wenn das Jahr der zeitigen Archonten um wäre, so würde man besondere Gerichte bestellen müssen, welche entweder aus den Reichen oder aus dem ganzen Volke genommen und ebenfalls durchs Loos bestimmt würden, um die gewesenen Regenten vor sich zu fordern und sie wegen ihrer verwalteten Regierung zur Rechenschaft zu ziehen. —

Jedem der Lust hätte, stünde es dann frey, als Ankläger gegen jene aufzutreten und sie zu beschuldigen, daß sie nicht nach den geschriebenen Gesetzen und den alten Gebräuchen der Vorfahren das Jahr hindurch die Schifffahrt und Heilkunde regiert hätten. Diejenigen nun, welche man überweisen könnte, daß sie sich dergleichen hätten zu Schulden kommen lassen, würden von den Richtern zu dieser oder jener Strafe verdammt.

Der junge Sokr. Wer unter solchen Umständen und unter solchen Menschen eine Archontie oder Befehlshaberschaft übernähme, der verdiente allerdings, daß er aufs härteste bestraft würde.

Der Fremde. Dazu kommt noch, daß man folgendes zu einem allgemeinen Gesetz in dieser ganzen Sache würde machen müssen: nähmlich daß, wenn jemand eine andere Steuerkunst und Schifffahrt, als die in den ausdrücklichen Vorschriften enthalten wäre, einführen, oder die Gesundheitslehre und wahre Heilkunde durch Rücksicht auf allerley äußere Dinge, als Winde, Wärme und Kälte, verfälschen, und nach seinem eigenen Kopfe über diese Dinge, es sey was es wolle, lehren wollte; ein solcher erstlich gar nicht den Nahmen eines Arztes oder Steuerkundigen führen, sondern für einen naseweisen Speculanten, Schwätzer und Sophisten gehalten werden sollte: zweytens, daß es einem jeden, der dazu Erlaubniß habe, frey stehen sollte, ihn vor Gericht zu ziehen und anzuklagen als einen, der jüngere Leute verderbe und sie zu überreden suche, die hergebrachte

Steuer- und Heilkunde zu untergraben, als welche beyden Künste nicht nach den Gesetzen, sondern nach freyer Willkür getrieben werden müßten: und wenn man ihn als einen solchen befinden würde, der jungen oder alten Leuten Meinungen beybrächte, die gegen die Gesetze und ausdrücklichen Verordnungen wären; so sollte er aufs äußerste und härteste bestraft werden. Denn Niemand müsse klüger seyn wollen, als die Gesetze; und jeder sey im Stande, die Heilkunde und Gesundheitslehre so wohl als die Steuerkunst und Schifffahrt zu verstehen und zu beurtheilen, weil jeder, der nur Lust habe, sich mit den geschriebenen Verordnungen und väterlichen Gebräuchen bekannt machen könne.

Was meinst du, Sokrates, wenn man auf die Weise verführe nicht nur in Absicht auf die eben genannten Wissenschaften oder Künste, sondern auch in Absicht auf die Kriegskunst, alle Arten der Jagd, alle Theile der Mahlerey und der nachbildenden Künste überhaupt, die ganze Kunst alle und jede Werkzeuge und Geräthschaften zu verfertigen, den Landbau, die Gartenkunst, das Forstwesen, die Pferde- und Heerdenzucht überhaupt, die Mantik oder Wahrsagungskunst, und alles was zu den Kunstverrichtungen der Staatsdiener gehört, das Würfelspiel, die reine oder auf wirkliche Körper und Bewegung angewandte Mathematik: — wenn man, sag' ich, in Absicht aller dieser Wissenschaften, Künste und Kunstverrichtungen nicht nach der lebenden Kunst, sondern nach

zweydeutigen Vorschriften und Gesetzen verfahren wollte, was würde da herauskommen?

Der junge Sokr. Offenbar würden alle Künste untergehen und nie wieder zum Vorschein kommen, eben jenes verbiethenden Gesetzes wegen: und das menschliche Leben, was schon jetzt viele Schwierigkeiten hat, alsdann ganz unerträglich werden.

Der Fremde. Wie aber dann, wenn nach der einmahl getroffenen Einrichtung, zufolge welcher jedes der genannten Dinge nach Maaßgabe der gesetzlichen Vorschrift geschehen müße, gerade derjenige, der von uns erwählt oder nach dem willkürlichen Lose dazu bestellt worden, über die schriftlichen Verordnungen zu wachen, diese ganz und gar in den Wind schlüge, und aus Gewinnsucht oder Eigenlust das Gegentheil thäte von dem was er thun sollte, ohne selbst die mindeste Einsicht und Erkenntniß zu haben, würde denn das Uibel nicht noch weit größer seyn?

Der junge Sokr. Unstreitig!

Der Fremde. Denn wenn ein Unwissender es wagt, gegen Gesetze zu handeln, die noch mit ziemlicher Erfahrung gemacht worden, und zwar von solchen, die nach gemeinschaftlichen Berathschlagungen alles nach dem Beyfall des grossen Haufens abgefaßt, und denselben dahin bewogen haben, diese Gesetze gelten zu lassen, so sündigt er weit ärger, und verkehrt die Geschäfte des Lebens weit mehr, als geschriebene Gesetze je thun können.

Der junge Sokr. Offenbar!

Der Fremde. Daher haben diejenigen, welche über irgend eine Sache Gesetze oder Vorschriften geben, die zweyte Fahrt, wie man im Sprichwort zu reden pflegt, weil Niemand mehr, weder in Einzelner, noch das ganze Volk, auch nicht das Mindeste gegen jene Vorschriften wagen oder versuchen darf.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Was nun von Sachverständigen nach ihrem beßten Vermögen auf die Weise verordnet worden, das kann als Nachahmung der Wahrheit betrachtet werden, und den einzelnen Menschen dazu dienen.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Was aber den Sachverständigen selbst betrifft, so haben wir oben gesagt, wenn wir uns dessen noch erinnern, daß der wahrhafte Staatsweise, zufolge seiner Kunst, vieles nach eignem Gutdünken thun werde, ohne sich um die geschriebenen Verordnungen zu bekümmern, so oft er nähmlich siehet, daß gewisse Maaßregeln besser sind, als die bereits von ihm geschriebenen, die sich gegen das, was unter besondern Umständen das Beßte ist, etwa verhalten, wie jene Vorschriften des Arztes, die er seinen Kranken nur für die Zeit, da er selbst abwesend seyn mußte, hinterlassen hatte.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Wenn also eine Regierung, sie werde von Einem oder von vielen verwaltet, gegen wirklich vorhandene Gesetze etwas zu thun unternimmt, das besser, ob gleich vom alten ab-

weichend ist, so thut sie nichts anders, als was jener wahrhafte Sachverständige seinem Vermögen nach that.

Der junge Sokr. Unstreitig!

Der Fremde. Wenn hingegen ganz Unwissende eben dieses thäten, so würden sie zwar auch das Wahre der Sache nachahmen wollen, aber es sehr schlecht nachahmen: denn bey Kunstverständigen ist dieses keine Nachahmung mehr, sondern die eigentlichste Wahrheit selbst.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Nun aber haben wir uns schon oben darüber einverstanden, daß der grosse Haufen der Menschen niemahls im Besitz irgend einer Kunst oder Wissenschaft seyn könne.

Der junge Sokr. Das ist angenommen.

Der Fremde. Wenn nun die Staatsweisheit des Königs eine Kunst oder Wissenschaft ist, so kann weder die Menge der Reichen, noch des ganzen Volks derselben theilhaftig werden.

Der junge Sokr. Wie sollte er?

Der Fremde. Wenn also Aristokratien oder Demokratien die wahrhafte Staatsverfassung des Einen, der mit Einsicht und Kunst regiert, nach beßtem Vermögen nachahmen wollen, so dürfen sie nie gegen die ausdrücklichen Vorschriften der Gesetze, wenn dergleichen wirklich vorhanden sind, noch gegen die eingeführten Sitten und Gebräuche des Landes handeln *).

Der

*) Nähmlich in so fern sie Nachahmungen der wirklichen Staatsweisheit und Kunst sind, müssen sie die-

Der junge Sokr. Vortrefflich!!

Der Fremde. Wenn nun die Reichen und Vornehmen eines Staats auf die Weise nachahmen, so nennt man eine solche Staatsverfassung Aristokratie; hingegen Oligarchie, wenn eben dieselben die Gesetze verachten.

Der junge Sokr. Das hat Grund.

Der Fremde. Wenn ein Einziger nach Gesetzen regiert, und in so fern nachahmt, was der Kunstverständige aus eigner Einsicht thut, so nennt man ihn König, so, daß man dem Nahmen nach keinen Unterschied macht zwischen dem Monarchen, der nach eigener Wissenschaft, und dem, der nach blosser Meinung, die ihm das Gesetz darbiethet, regiert.

Der junge Sokr. Das thut man freylich nicht.

Der Fremde. Diesem nach wird auch der eine Regent, der im Besitz der wahren politischen Wissenschaft ist, keinen andern Nahmen als den eines Königs führen können, weil unter den fünf Nahmen der vorhin angegebenen Regierungsarten für die monarchische sich nur dieser eine fand.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

selben zu erhalten suchen und dabey bleiben, weil sie den wahrhaften Staatsweisen in der Kunst abzuändern, und in jedem Fall das Beßte zu bestimmen, doch nicht nachahmen können: denn wenn sie es geschehen lassen wollten, daß gewisse Novatoren aus eigenem Interesse dergleichen thäten, so würden sie aus einem unvollkommnern Zustande in den allerschlechtesten versinken.

Der Fremde. Wenn aber ein Alleinherrscher weder nach Gesetzen noch nach Landesgebräuchen und Herkommen verfährt, sondern dem wahrhaften Staatsweisen nachmachen will, (der nach seiner Einsicht das Beßte im jeden Falle durchsetzen zu müssen glaubt, es mag gegen die geschriebenen Gesetze seyn oder nicht,) dabey aber sich durch bloße Eigenlust oder Unwissenheit in seiner Nachahmung leiten lässet, kann man denn einen solchen wohl anders als Tyrann nennen?

Der junge Sokr. Nicht anders!

Der Fremde. Tyrann und König, Oligarchie, Aristokratie und Demokratie sind daher, wie wir annehmen, auf keine andere Weise entstanden, als aus der Unzufriedenheit der Menschen mit der Herrschaft eines Einzigen, und weil sie nicht glauten, daß irgend ein Mensch jemahls gefunden werde, der eine solche Alleinherrschaft verdiene; ein solcher nähmlich, der eben so geneigt als vermögend wäre, mit Tugend und Weisheit zu regieren und für alle, was gerecht und heilig ist, zu bestimmen; sondern vielmehr fürchteten, ein solcher würde sich an seinen Unterthanen, so oft es ihm beliebte und an welchem er wollte, vergreifen, sie tödten und mißhandeln: daher haben sie diesem Uibel auf die Weise vorbeugen wollen: denn sonst glaube ich, daß ein König des Characters, wie wir ihn verlangt haben, allerdings geliebt werden, und die einzig wahre Staatsverfassung am beßten und zur Wohlfahrt aller Bürger regieren würde.

Der junge Sokr. Wie sollte er nicht?

Der Fremde. Da aber jetzt, wie wir gesagt haben, in den Staaten kein solcher König geboren wird, wie in den Bienenstöcken, der durch ausnehmende Vorzüge des Leibes und des Geistes zum Alleinherrscher von der Natur selbst bestimmt wäre; so scheint es allerdings nothwendig, daß mehrere zusammen treten, um schriftliche Verordnungen zu machen, wobey sie denn die Fußstapfen der wahrhaftesten Staatsverfassung verfolgen.

Der junge Sokr. Das scheint so.

Der Fremde. Wir wundern uns also noch, Sokrates, daß in dergleichen Staaten solche Uibel, wie wir sehen, entstehen und entstehen werden, da sie doch keinen andern Grund haben, worauf sie sich stützen, als daß sie nach geschriebenen Gesetzen und Herkommen, und nicht nach lebendiger Wissenschaft, alles betreiben? Gewiß wenn eine andere Regierungsart nach solchen Maßregeln verfahren wollte, so würden die daraus folgenden Uibel sie ganz und gar umstoßen.

Sollte man sich nicht vielmehr darüber wundern, wie stark und dauerhaft ein Staat von Natur ist? Denn ohngeachtet die Staaten mit solchen Uibeln seit undenklichen Zeiten zu kämpfen gehabt haben, so dauern doch noch einige derselben bis jetzt fort, und bleiben, wie sie sind: indessen gehen doch auch viele, gleich untersinkenden Schiffen, von Zeit zu Zeit zu Grunde, sind schon zu Grunde gegangen und werden noch zu Grunde gehen, weil die, welche das Steuerruder führen sollen, grundverderbt und in den wichtigsten Sachen höchst unwissend sind; Leute, die, ohngeachtet sie

von der Staatsweisheit gar nichts verstehen, doch von sich glauben, daß sie unter allen Wissenschaften diese gerade am beßten verstünden *).

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Da einem nun in allen Staatsverfassungen, die nicht rechter Art sind, das Leben schwer wird, so frägt sich, in welcher sich noch am leichtesten leben läßt, und in welcher am schwersten?

Ob dieß gleich nur eine Nebensache ist, deren Untersuchung nicht zu unserem jetzigen Vorhaben gehört, so kommt es doch darauf an, daß wir sie einsehen, weil sie sich auf das Ganze bezieht, und wir alle vielleicht alles darum thun.

Der junge Sokr. Allerdings müssen wir das!

Der Fremde. Unter den drey zuerst genannten Staatsverfassungen wird es einem nun in dieser theils am leichtesten, theils am schwersten.

Der junge Sokr. Welche drey meinst du?

Der Fremde. Keine andere, als die Regierungsformen des Einen, der Wenigen und Vielen, die wir vorhin als die drey vorhandenen angaben, da wir noch nicht weiter unterschieden hatten.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Wenn wir jede von diesen

*) Offenbar eine satyrische Anspielung auf seine Mitbürger. Nirgend wimmelte es so sehr von seyn wollenden Politikern und politischen Kannengießern, als in Athen, wo jeder sich im Besitz der Wissenschaft dünkte, welche Plato mit Recht für die schwerste von allen erklärt.

dreyen wieder in zwey andere theilen, so entstehen sechse, und mit der einzig wahren, die wir besonders setzen, sieben.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Die Monarchie theilt sich in die Königliche und Tyrannische; die Herrschaft der Wenigen in die Aristokratie, welcher Nahme etwas Gutes verspricht, und in die Oligarchie; und für die Herrschaft des großen Haufens endlich haben wir vorhin nur den einen Nahmen der Demokratie oder Volksregierung gesetzt, jetzt aber müssen wir auch diese in zwey Arten theilen.

Der junge Sokr. Wie und in welche?

Der Fremde. Auf keine andere Weise, als die vorhergehenden, gesetzt auch, daß wir noch keinen zweyfachen Nahmen für dieselbe haben *): sie hat wenigstens mit den übrigen dieses gemein, daß sie entweder nach Gesetzen oder ohne Gesetze und wider die Gesetze verfahren kann.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit.

Der Fremde. Diese Eintheilung brauchten wir damahls nicht, als es uns noch bloß darauf ankam, die wahre Staatsverfassung aufzusuchen, wie im Vorhergehenden angezeigt worden: nachdem wir nun diese abgesondert, jene aber als nothwendig gesetzt haben, so müssen wir bey jeder derselben die gesetzmäßige und gesetzwidrige Art als zwey Formen betrachten.

*) εἰ δ' εἰ τοῦνομα ἤδη διπλοῦν ἐστι ταύτης. Ficin übersetzt: etiamsi nomen hujus sit geminum. Ich lese: εἰ δ' εἰ τοῦνομα ἤδη διπλοῦν οὐκ ἐστι ταύτης.

Der junge Sokr. Das scheint nach dem was jetzt gesagt worden.

Der Fremde. Unter allen sechs Regierungsformen ist nun die Monarchie die beßte, in so fern sie nach guten Vorschriften oder Grundgesetzen verfährt: hart hingegen und ein unerträgliches Joch, so bald sie gesetzlos handelt.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremde. Die Regierungsform der Wenigen hingegen behauptet zwischen der Monarchie und Demokratie einen Mittelwerth, so wie das Wenige zwischen dem Einen und Vielen in der Mitte stehet.

Was aber endlich die Volksherrschaft betrifft, so ist diese in jedem Betracht unvermögend, und kann, mit den übrigen verglichen, nichts Großes zu Stande bringen, weder im guten, noch bösen Verstande, weil die Bestellung der Obrigkeiten so sehr ins Kleine getrieben, und diese aus der ganzen Volksmenge gezogen werden müssen.

Daher ist diese unter allen Staatsverfassungen, in so fern sie nach Gesetzen verfahren, die schlechteste: die beßte hingegen, wenn alle übrige Gesetzlos zu Werke gehen: und wenn alle übrige zügellos sind, so ist es am beßten, in einer Demokratie zu leben; halten jene aber gute Ordnung und Zucht, dann ist es hier am schlechtesten. Die erste verdient vor allen den Vorzug und enthält das meiste Gute, die siebente ausgenommen, welche über alle andere Staatsverfassungen eben so erhaben ist, wie die Gottheit über die Menschen.

Der junge Sokr. Alles dieses scheint wirk-

lich so, wie du sagst: und der große Unterschied, welchen du zwischen der siebenten und den übrigen Staatsverfassungen machst, hat Grund.

Der Fremde. Wir müssen daher die gemeinen Staatsleute aller jener Regierungsformen, die siebente ausgenommen, welche sich auf wahre Einsicht und Weisheit gründet, aus der Zahl der wahrhaften Staatsweisen ausstreichen, und sie vielmehr für Schöpfer der Meutereyen und Factionen halten, für Vorsteher der größten Afterbilder und selbst für wahre Larven, für die größten Affen, Taschenspieler und ärgsten Sophisten.

Der junge Sokr. Nichts paßt mehr als diese Nahmen auf jene sogenannten Politiker.

Der Fremde. Nun so wären wir doch endlich so weit gekommen; jenen Haufen tanzender Kentauren und Satyrn, den wir vorhin erblickten und glaubten, daß er keinen Theil habe an der wahrhaften Staatskunst, jetzt nach vieler Mühe auf die Seite geschafft zu haben.

Der junge Sokr. Wie es scheint.

Der Fremde. Allein nun ist noch eine andere Classe von Menschen übrig, die wegen ihrer nähern Verwandtschaft mit dem Geschlechte der Könige noch weit schwerer, als jene, von demselben zu unterscheiden ist. Daher ich glaube, daß es uns eben so gehet, wie denen, welche Golderze aus der Erde graben.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du?

Der Fremde. Diese sondern zuerst von dem Golderze allen äußern Unrath ab, Erde, Steine u. s. w. Damit aber haben sie noch kein reines

Gold, indem noch vieles übrig bleibt, was mit dem Golde näher verwandt und nicht ohne Werth ist, und sich nur durch Feuer davon scheiden läs-set, als Messing, Silber, zuweilen auch Diaman-ten. Alle diese Dinge können nur durch starke Schmel-zungen und Läuterungen so geschieden werden, daß nichts, als das reine lautere Gold, übrig bleibt.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtig-keit.

Der Fremde. Auf eben die Weise, scheint es, haben auch wir bis jetzt von der politischen Wissenschaft bloß dasjenige abgesondert, was der-selben ganz fremd ist und in keiner nähern Verbin-dung mit ihr steht, dagegen aber noch gewisse ed-lere und mit ihr verwandte Dinge übrig gelassen, ich meine die Kunst des Heerführers, des Richters und insbesondere die Redekunst, welche der königli-chen dadurch verwandt ist, daß sie zu dem, was recht ist, überredet, und die Angelegenheiten der Staaten mit regiert.

Ist jemand nun im Stande, auch diese auf ein leichte Weise abzusondern, so wird er uns die königliche Kunst, welche wir suchen, in ihrer gan-zen Reinheit und Lauterkeit, wie sie an sich ist, zeigen.

Der junge Sokr. Wir müssen diesen Ver-such machen.

Der Fremde. Durch den Versuch wird sie offenbar werden.

Zur Erläuterung soll uns die Kunst der Mu-sen oder die Lehre von den Künsten und Wissen-schaften dienen.

Sage mir also —

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Kann man nicht Wissenschaften lernen, so wie jeder der handarbeitenden Künste?

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremde. Gibt es nicht auch ein Gewisses, welches uns sagt, ob wir diese oder jene Kunst und Wissenschaft lernen müssen, oder nicht? und können wir dieses nicht auch Wissenschaft nennen, und zwar eine solche, die sich auf jene bezieht? —

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Die also auch von jenen verschieden ist und damit nicht zu verwechseln?

Der junge Sokr. Verschieden!

Der Fremde. So sage mir denn, ob unter jenen Künsten und Wissenschaften keine über die andere gebiethen darf? oder jene über die letztgenannte? oder ob die letztgenannte alle übrige bestimmen und regieren muß?

Der junge Sokr. Die letztgenannte ist über jene, weil sie dieselben beurtheilt und sagt, ob wir sie lernen sollen, oder nicht.

Der Fremde. Also muß sie, deiner Meinung nach, auch über diejenige gebiethen, welche ihre Schüler lehrt und gelernt wird.

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremde. Und die, welche sagt, ob man überreden soll oder nicht, über die, welche überreden kann?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Gut!

Zu welcher Wissenschaft müssen wir denn die Kunst rechnen, welche einen großen Haufen oder das Volk zu überreden vermag, und zwar mehr durch Erzählungen und Sagen, als durch Lehre?

Der junge Sokr. Auch diese, glaube ich, ist ein Theil der Rhetorik oder Redekunst.

Der Fremde. Welcher Wissenschaft aber kommt es zu, zu beurtheilen und zu bestimmen, ob man gegen diese oder jene Menschen Uiberredung oder Gewalt gebrauchen, oder wie man sich überhaupt benehmen müsse?

Der junge Sokr. Eben derjenigen, welche über die Uiberredungs- und Redekunst gebiethet.

Der Fremde. Das wäre aber wohl keine andere, wie ich glaube, als die Wissenschaft des Staatsweisen.

Der junge Sokr. Gerade diese.

Der Fremde. So wäre denn die Redekunst von der Staatskunst in aller Geschwindigkeit abgesondert, als Etwas von dieser verschiedenes und derselben dienendes.

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Was wäre aber von dieser Wissenschaft oder Kunstfertigkeit zu denken?

Der junge Sokr. Von welcher?

Der Fremde. Die uns lehrt, wie wir gegen unsere Feinde kriegen sollen. Kann man annehmen, daß hier etwas Kunstmäßiges zum Grunde liege, oder nicht?

Der junge Sokr. Wie sollte das nicht, da ja die Kunst des Heerführers und das ganze Kriegswesen darauf beruhet.

Der Fremde. Ist aber die Einsicht, wonach mit Klugheit überlegt und entschieden wird, ob man wirklich zum Kriege schreiten, oder sich gütlich vergleichen müsse, von der eben genannten verschieden, oder einerley mit derselben?

Der junge Sokr. Nach dem Bisherigen, davon verschieden.

Der Fremde. Also über diese gebiethend, welches gleichfalls aus dem Bisherigen folgt?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremde. Könnte man dieser Gebietherinn einer so mächtigen und ansehnlichen Kunst, als die ganze Kriegskunst ist, wohl einen andern Nahmen geben, als den Nahmen der königlichen Kunst?

Der junge Sokr. Keinen andern?

Der Fremde. Die Wissenschaft des Heerführers wird also, als eine Dienerinn der Staatskunst, nicht die Staatskunst selbst seyn.

Der junge Sokr. Das scheint nicht.

Der Fremde. Laß uns nun auch die Einsicht der Richter, und zwar derer, die diesen Nahmen mit Recht führen, beurtheilen.

Der junge Sokr. Ich wünsche es.

Der Fremde. Erstreckt sich dieselbe wohl weiter, als daß sie alle Verträge und Händel der Bürger unter einander beurtheilt, in Rücksicht auf die Gesetze, die sie von der königlichen Gesetzgebung selbst erhalten hat, und hienach in jedem Falle bestimmt, was Recht oder Unrecht sey? Daher denn auch ihre eigene Tugend dabey nicht weiter geht, als daß sie sich weder durch Geschenke,

noch durch Furcht, nicht durch Mitleiden, Haß und Feindschaft, noch durch Gunst oder Liebe blenden läßt, die Händel der Bürger anders zu schlichten, als nach dem Willen des Gesetzgebers.

Der junge Sokr. In der That bestehet das Geschäft eines Richters in nichts anderem, als was du angegeben hast.

Der Fremde. So finden wir denn, daß auch die Stärke des Richters nicht königlicher Art sey, sondern der königlichen Kunst nur diene, in so fern sie eine Wächterinn der Gesetze ist.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremde. Hieraus folgt nun, wie jeder, der die bisher genannten Wissenschaften betrachtet, einsehen wird, daß keine derselben die eigentlich königliche sey. als welche die verschiedenen Arbeiten nicht selbst thut, sondern vielmehr diejenigen regiert, welche sie thun können, die Befehlshaberschaften, das Vermögen und die Betriebsamkeit der wichtigsten Personen im Staate beurtheilt, und die günstigen oder ungünstigen Zeitpuncte und Gelegenheiten ersiehet, da hingegen alle übrigen nur das Vorgeschriebene ausführen.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremde. Da also alle bisher beschriebene Künste weder über sich selbst noch eine über die andere gebiethen, sondern jede derselben nur ihr eigenthümliches Geschäft zu betreiben hat, so haben sie nach diesen ihren eigenthümlichen Geschäften auch mit Recht ihre besondern Nahmen erhalten.

Der junge Sokr. Das haben sie.

Der Fremde. Dahingegen diejenige, welche über alle diese herrscht, und die Oberaufsicht hat sowohl über die Gesetze als über alles, was den Staat betrifft, und überhaupt das Ganze zusammenhält, mit Recht einen Nahmen bekommt, der das Gemeinschaftliche aller dieser Verhältnisse bezeichnet, und das ist der Nahme der politischen Kunst oder Staatsweisheit.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Wie wenn wir dieselbe nun nach dem obigen Beyspiele der Tuchweberkunst näher durchgingen, nachdem alle einzelne Arten der Dinge, die zu einem Staate gehören, erklärt worden?

Der junge Sokr. Ich wünsche es sehr.

Der Fremde. So müssen wir denn die Natur der königlichen Weberey beschreiben, sowohl die Art, wie sie webt, als was für ein Gewebe sie gibt.

Der junge Sokr. Das müssen wir.

Der Fremde. So schwer dieß auch ist, so scheint es doch nun nothwendig.

Der junge Sokr. Wir müssen daran.

Der Fremde. Daß ein Theil der Tugend von dem, was man Art oder Natur der Tugend selbst nennt, gewissermaßen verschieden sey, das läßt sich, wie viele glauben, selbst gegen die größten Streiter erweisen.

Der junge Sokr. Ich verstehe dich nicht.

Der Fremde. Nun so höre.

Du glaubst doch, daß Tapferkeit ein Theil der Tugend sey.

Der junge Sokr. O Ja!

Der Fremde. Auch daß die Mäßigung ein Theil derselben Tugend sey, wovon es die Tapferkeit ist, obgleich jene von dieser verschieden ist?

Der junge Sokr. Auch das!

Der Fremde. Uiber diese beyden Theile der Tugend müssen wir eine Erklärung wagen, die etwas wunderbar ist.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremde. Daß beyde gewissermaßen in vielen Dingen einander widerstreiten und sich gleichsam gegen einander auflehnen.

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremde. Meine Behauptung ist fast unerhört. Denn gewöhnlich nimmt man an, daß alle Theile der Tugend in gegenseitiger Harmonie stehen.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Laß uns die Sache näher erwägen, und mit aller Aufmerksamkeit betrachten, ob das was hier zum Grunde liegt, wirklich so einfacher Natur sey, oder nicht vielmehr ein Unterschied da sey, der die Verwandtschaft nicht aufhebt.

Der junge Sokr. Das mag wohl: zeige aber, wo dieser Unterschied zu suchen sey.

Der Fremde. Er muß gesucht werden in allen den Dingen, die wir schön und edel nennen, und die wir unter zwey entgegengesetzte Arten bringen.

Der junge Sokr. Rede deutlicher.

Der Fremde. Leichtigkeit und Schnelligkeit in Absicht der Körper oder Seelen oder in Bewegung der Stimme, es sey in ihnen selbst oder in ihren Abbildungen und Nachahmungen, wie Musik und Mahlerey sie geben, hast du entweder selbst je gelobt, oder doch gehört, daß andere sie lobten, nicht wahr?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Erinnerst du dich auch, in wie fern beydes in jedem der genannten Dinge gelobt wird?

Der junge Sokr. Das nicht!

Der Fremde. Möcht' ich doch im Stande seyn, dir meinen Gedanken hierüber in Worten zu erklären!

Der junge Sokr. Nun was hindert dich?

Der Fremde. Dir scheint das wohl eine leichte Sache. Nun wir wollen dasselbe in den entgegengesetzten Unterarten betrachten.

Wenn wir oft und in vielen Fällen Schnelligkeit, Heftigkeit und Schärfe des Geistes oder Körpers oder der Stimme bewundern, so nennen wir es, in so fern wir es loben, überhaupt Stärke oder Tapferkeit.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Wir nennen das Scharfe nicht weniger tapfer als das Geschwinde, und so auch das Heftige oder Fortreißende, und gebrauchen also für alle diese Dinge, in so fern wir sie loben wollen, diesen gemeinschaftlichen Nahmen.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremde. Gibt es aber nicht eben so wohl auch viele Fälle und Handlungen, wo wir das Sanfte und Ruhige loben?

Der junge Sokr. Ja wohl!

Der Fremde. Wir loben also dieses wie jenes: brauchen wir aber in diesem Falle nicht einen ganz andern Nahmen, wodurch wir unser Lob anzeigen, einen entgegengesetzten!

Der junge Sokr. In wie fern?

Der Fremde. In so fern wir diese Dinge ruhig und gemäßigt nennen. Auf die Weise reden wir von Ruhe und Mäßigung des Geistes, die wir so liebenswürdig finden; auf die Weise loben wie das Bedächtige und Sanfte in den Handlungen; das Liebliche und Ernsthafte in der Musik, nebst allen, was man rhytmische oder abgemessene Bewegung nennt, und überhaupt jede Manier jeder schönen Kunst, die zu rechter Zeit an sich zu halten weiß. Für alle diese Dinge brauchen wir nicht den Nahmen Tapferkeit oder Stärke, sondern Mäßigung und Feinheit.

Der junge Sokr. Sehr richtig!

Der Fremde. Wenn aber das Eine wie das Andere zur Unzeit kommt, oder sich da findet, wo es nicht seyn sollte, dann tadeln wir es, und gebrauchen Nahmen dafür, die diesen entgegengesetzten Tadel ausdrücken.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremde. Was zur Unzeit und über die Gebühr scharf und geschwind und rauh oder hart ist, nennen wir gewaltsam und wüthend; das zu Schwerfällige, zu Langsame und zu Weiche,

feige,

feige, untüchtig und faul: so wie wir denn überhaupt finden, daß das Genannte sowohl als die Mäßigung und Tapferkeit, ihrer Natur nach einander entgegengesetzt, in einem gegenseitigen Zweykampfe stehen, und sich gleichsam wider einander auflehnen, und sich folglich nicht vereinigen lassen in Handlungen, die sich darauf beziehen, so wie wir auch erkennen werden, wenn wir die Sache weiter verfolgen, daß selbst diejenigen, welche diese entgegengesetzte Charakterismen in ihren Seelen tragen, von einander verschieden sind und disharmoniren.

Der junge Sokr. In Absicht welcher Dinge meinst du?

Der Fremde. Natürlich in Absicht aller der eben genannten sowohl, als vieler andern. Denn da beyde Arten, wie ich glaube, jedesmahl dasjenige als ihr eignes loben, womit sie verwandt sind, und das Gegentheil, womit ihre Natur in Disharmonie stehet, als fremd und abweichend tadeln: so müsse sie auch, in Absicht vieler Dinge, gegen einander in großer Feindschaft stehen.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremde. In einzelnen Fällen und bey einzelnen Menschen zeigt sich dieser Zwist der entgegengesetzten Arten nur als eine Art von Spiel: aber in Absicht höchst wichtiger Dinge wird er für ganze Staaten die zerstöhrendste aller Krankheiten.

Der junge Sokr. In Absicht welcher Dinge meinst du?

Der Fremde. Natürlich in Absicht der ganzen Manier und Einrichtung des Lebens.

Denn die, welche vorzüglich bescheiden sind, suchen immer ein ruhiges Leben, und thun daher nur das, was sie selbst zunächst angehet, indem sie nur Friede und Eintracht wünschen und suchen sowohl zu Hause und gegen ihre Mitbürger, als gegen auswärtige Staaten.

Weil sie aber diese ihre Liebe zur Ruhe und zum Frieden übertreiben, und auch da beobachten, wo sie nicht sollten, weil sie weiter nichts unternehmen wollen, als wozu sie geneigt sind, so werden sie nicht nur selbst unvermerkt ganz feige und muthlos zu allen gefahrvollen Unternehmungen, sondern sie bilden auch die junge Welt nach sich eben so.

Hieraus folgt denn natürlich, daß sie jedem Angriffe von außen blos stehen, und in wenigen Jahren, ehe sie sich dessen versehen, sich und ihre Kinder und ihr ganzes Vaterland in die Knechtschaft bringen und alle bürgerliche Freyheit einbüssen.

Der junge Sokr. Gewiß ein schweres und hartes Schicksal!

Der Fremde. Diejenigen hingegen, welche sich einer mehr kriegerischen Lebensart befleißigen, reizen und verleiten ihr Vaterland immer zu Kriegen, wozu sie selbst einen übertriebenen Hang haben, und machen die größten und mächtigsten Völker demselben zu Feinden, so daß sie ihre Staaten entweder ganz zu Grunde richten, oder den Feinden unterwürfig machen und in Sclaverey bringen, nicht wahr?

Der junge Sokr. Eben so wahr!

Der Fremde. Wie sollte man also nicht eingestehen müssen, daß jene beyde Arten gegen einander immer im größten Streite sind?

Der junge Sokr. Das muß man allerdings!

Der Fremde. Wir hätten also wahr befunden, was wir gleich beym Anfange dieser Untersuchung annahmen, daß gewisse Theile der Tugend ihrer entgegengesetzten Natur nach unter sich eben sowohl streiten, als diejenigen, welchen der eine oder der andere als natürlicher Charakter zu Theil geworden ist.

Der junge Sokr. Das siehet man.

Der Fremde. Wollen wir nun auch dieses näher erwägen?

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremde. Ob es nicht unter den zusammensetzenden Wissenschaften eine gebe, deren eigenthümliches Werk es ist, wäre ihr Gegenstand auch noch so geringe, daß sie von selbst aus schlechten und guten Theilen ein Ganzes macht? oder ob jede Wissenschaft, so viel sie immer kann, dahin strebe, die schlechten Theile abzusondern, und nur das Tüchtige und Brauchbare für sich zu wählen, so daß sie aus diesen, sowohl ähnlichen als unähnlichen, insgesammt ein gemeinschaftlich verbundenes Ganzes bildet, welches seiner Idee, Kraft und Wirkung nach Eins ist?

Der junge Sokr. Dieß Letztere!

Der Fremde. Folglich wird denn die wahrhafte Staatswissenschaft, so viel an ihr ist, niemahls darauf ausgehen, aus guten und verdor-

denen Menschen einen Staat zusammen zu setzen: vielmehr wird sie zuerst selbst vermittelst der genauesten Zucht als eine scharfe Prüferin sich beweisen; und darauf allen denen, die ihr im Geschäft der Zucht und Unterweisung dienen können, durch ihre Befehle und Oberaufsicht eben dieses zur Pflicht machen, so wie die Tuchweberkunst den Wollekrämmern und andern, die dem Weber verarbeiten, als beständige Anweiserin und Vorsteherin gleichsam zur Seite gehet, und einen jeden anhält, das zu thun, was der Weber zu seiner Kunst gebraucht.

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremde. Dasselbe scheint mir auch die königliche Kunst zu thun.

Als Oberaufseherin aller übrigen Künste hält sie alle, die nach den Gesetzen unterweisen und andere bilden, dazu an, nur solche Kunstfertigkeiten und Uibungen treiben zu lassen, welche dazu dienen, wohlgesittete Bürger zu bilden, die dem gemeinen Wesen selbst mützlich und brauchbar werden; da hingegen sie diejenigen, welche sich zur Tapferkeit, Mäßigung und Tugend überhaupt gar nicht ziehen lassen können noch wollen, sondern sich durch die Bösartigkeit ihres Naturels zu Irreligiositäten, Ruchlosigkeiten und Ungerechtigkeiten hinreißen lassen, aus ihrer Mitte zu entfernen sucht, indem sie die härtesten Strafen des Todes, der Verbannung oder äußersten Beschimpfung an ihnen vollzieht.

Der junge Sokr. So sagt man.

Der Fremde. Die ganz Ungelehrigen und

Niedriggesinnten hält sie zu knechtischen Arbeiten an.

Der junge Sokr. Mit Recht!

Der Fremde. Was hingegen die übrigen betrifft, nähmlich alle diejenigen, die von Natur so gebildet und charakterisirt sind, daß sie durch eine gute Erziehung zu edlen Menschen gemacht, und durch die Kunst in ein Ganzes zusammengewebt werden können, so betrachtet sie den Theil derselben, welcher mehr zur Tapferkeit und Heldenmüthigkeit gemacht ist, seines festen Charaktes wegen, als die Scherung ihres Gewebes; den andern hingegen, der seiner weichen und zarten Bildung wegen weniger unternehmend ist und sich gerne bescheidet, als einen gelben Einschlag, der zugleich schmückt und ausfüllt, und sucht überhaupt das von Natur Entgegengesetzte auf folgende Weise zusammen zu fügen und in einander zu weben.

Der junge Sokr. Auf welche?

Der Fremde. Zuerst nach der Verwandschaft der Dinge unter einander. Hienach knüpft sie den unsterblichen oder göttlichen Theil ihrer Seele an das harmonische Band des Göttlichen, den thierischen hingegen an das Menschliche.

Der junge Sokr. Wie verstehest du das?

Der Fremde. So oft in der menschlichen Seele eine eben so wesentliche als mit fester Uiberzeugung begleitete Vorstellung des wahrhaft Schönen, Gerechten und Guten, so wie des entgegengesetzten, entstehet, so nenne ich sie eine göttliche und zum Gebieth des Göttlichen gehörende.

Der junge Sokr. Ganz füglich!

Der Fremde. Nun wissen wir doch, daß Niemand so sehr, als der wahrhafte Staatsweise und gute Gesetzgeber im Stande ist, Kraft seiner Muse der königlichen Wissenschaft in den vorhin genannten Theilnehmern einer guten Zucht und Unterweisung solche Vorstellungen zu erwecken *)?

*) Wem die Verbindung zwischen diesem und dem unmittelbar vorhergehenden nicht so gleich einleuchten sollte, der merke, daß Plato unter dem harmonischen Bande des Göttlichen nichts anders versteht, als die Staatsweisheit selbst, welche aus innern Gründen der Natur der Dinge dasjenige ersiehet, was gerecht, heilig, gut und nützlich ist, und zugleich, wie und auf welche Art das scheinbar Widerstreitende, Entgegengesetzte und Disharmonische vereinigt und in Harmonie gebracht werden könne. Weil hiezu die höchste und tiefste Einsicht in die Natur der Dinge selbst, welche mehr sagen will, als politische Maaßgaben und Convenienzien, erfordert wird, diese aber in keinem andern Theile der menschlichen Seele gegründet seyn und ihren Sitz haben kann, als welchen er den Göttlichen nennt: so nimmt er daher auch an: 1) daß die Staatsweisheit, als Wissenschaft der göttlichen Harmonie, auch nur ein Gegenstand der göttlichsten Seelenkraft sey; und 2) daß gerade die, in welchen diese Seelenkraft am wirksamsten und lebendigsten ist, der Staatsweisheit gewidmet werden müssen, die übrigen hingegen zu den anderweitigen mehr dienenden als regierenden und allgemein beurtheilenden Geschäften und Kunstverrichtungen.

Hieraus erklärt sich zugleich, was Plato in seiner Republik und sonst sagt, daß die Staaten nicht eher glücklich seyn würden, als bis ihre Regenten vollkommne Weise wären, oder lauter ausgesuchte

Der junge Sokr. Das scheint allerdings?

Der Fremde. Wer hingegen unvermögend ist, dergleichen zu thun, Sokrates, dem werden wir auch nie den Nahmen eines Staatsweisen und königlichen Mannes, deren wahre Bedeutung wir bis jetzt untersucht haben, ertheilen können.

Der junge Sokr. Freylich nicht!

Der Fremde. Wird nun eine starke und tapfere Seele in so fern sie an dieser Wahrheit Theil hat, nicht auch sanftmüthig seyn, und eben deßwegen auch mit andern gerecht und billig leben wollen? hingegen, je weniger sie derselben theilhaftig ist, um so mehr auch ihrem Naturel und Charakter nach thierisch seyn?

Der junge Sokr. Wie anders?

Der Fremde. Und ein bescheidenes Naturel wird durch Annehmung jener Gesinnungen und Vorstellungen wahrhaft mäßig und bescheiden werden, wie es von jedem guten Bürger gefordert wird, nicht wahr? statt daß ein solcher Mensch

Weise zur Regierung der Staaten gewählt würden. Unter dieser einem Regenten nothwendigen Weisheit verstand er indessen nicht eine gewöhnliche Kenntniß der Menschen und menschlicher Dinge und dessen was der gemeine Lauf der Welt mit sich bringt; sondern, wie er sich darüber in seiner Republik umständlich erklärt, das Höchste, was einem Menschen zu erlangen möglich ist, wenn die göttliche Kraft der Seele am reinsten und stärksten wirkt, die allgemeine Wissenschaft der Natur und Verhältnisse, der Harmonie und Disharmonie aller Dinge, nach ihren innersten und letzten Gründen; mit einem Worte, das, was er Dialektik nennt.

ohne diese Theilnahme mit Recht den Schandnahmen eines trägen und einfältigen Dummkopfs davon trägt.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Kann man daher nicht annehmen, daß eine solche widernatürliche Verwebung und Zusammenkettung sowohl der Bösen im Verhältniß zu einander, als der Guten im Verhältniß zu den Bösen niemahls von Dauer seyn, noch daß irgend eine Wissenschaft es sich jemahls werde Ernst seyn lassen, eine solche mit solchen Menschen zu versuchen?

Der junge Sokr. Wie sollte sie das?

Der Fremde. Nur denen kommt dieses Band zu, welche die Natur von erst an zu guten edlen Sitten gebildet hat, und die dieser ihrer Natur gemäß erzogen sind: für diese ist jene politische Zusammenfügungskunst ein heilsames Mittel, und, wie gesagt, zeigt sich gerade hier jene göttlichere Verbindungskunst solcher Tugendtheile, die sonst ihrer natürlichen Unähnlichkeit wegen ganz entgegengesetzte Richtungen nehmen.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremde. Wenn einmahl dieses göttliche Band recht geknüpft ist, dann kann es gar nicht schwer mehr seyn, auch alle übrige menschliche Bande zu erkennen, und nachdem sie erkannt worden, vollkommen zu knüpfen.

Der junge Sokr. In wie fern? und welche?

Der Fremde. Diejenigen, welche die Verbindungen der Familien durch Verheirathungen der Kinder betreffen, wobey es sehr darauf an-

kommt, wem man seine Tochter gibt und wessen Tochter man zur Frau nimmt. Denn viele treffen solche Verbindungen gar nicht auf die rechte Weise, wie sie in Absicht der zu erzeugenden Kinder thun sollten.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Daß man dabey so sehr auf Reichthum und Macht siehet, bedarf wohl keines weitläuftigen Tadels.

Der junge Sokr. Freylich nicht!

Der Fremde. Vielmehr verlohnt es sich von denen zu reden, die in Absicht auf die Fortpflanzung der Geschlechter, woran ihnen gelegen ist, unrichtige Wege einschlagen.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremde. Nun aber handeln diejenigen hiebey nicht nach den einfachen und wahren Verhältnisse der Natur, welche blos auf den gegenwärtigen Genuß sehen, und indem sie nur das ihnen Aehnliche lieb gewinnen und dem Unähnlichen abgeneigt sind, die wahre Absicht verhindern, oder äußerst erschweren.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. Die sanften und bescheidenen Gemüther suchen nur ihres Gleichen, und verbinden sich, so viel sie immer können, so wohl selbst mit keinen andern, als diesen, als sie auch ihre Töchter nicht gern an andere geben: eben dieses thun an ihrer Seite auch die tapfern und edelmüthigen Seelen, und suchen nur das auf, was die Natur ihnen ähnlich gebildet hat, da doch beyde gerade das Gegentheil thun sollten.

Der junge Sokr. In wiefern? und warum das?

Der Fremde. Weil die tapfere Gemüthsart, wenn sie viele Geschlechter hindurch nicht mit der gemäßigten versetzt wird, zuerst zwar an Stärke zunimmt und den Gipfel derselben erreicht, endlich aber in wahre Raserey ausartet.

Der junge Sokr. Natürlich!

Der Fremde. Die sehr schamhafte hingegen, welche gar keine Zusätze von Muth und Beherztheit hat, wird endlich, nachdem sie viele Geschlechter hindurch vermischt geblieben, ganz träge und feig, und verfällt zuletzt sogar in Schlaftrunkenheit und Starrsucht.

Der junge Sokr. Auch das ist eine natürliche Folge.

Der Fremde. Diese beyden Arten können indessen, wie gesagt, gar leicht mit einander verbunden werden, wenn nur in beyden die einfache wahre Vorstellung des wahrhaft Schönen und Guten herrschend ist.

Nun aber ist es das eigenthümliche und ganze Geschäft der königlichen Zusammenfügungskunst, zu verhindern, daß die gemäßigten Naturen nie für sich bleiben, ohne sich mit den tapfern und starken zu verbinden; sondern sie selbst verbindet sie durch Erweckung gleicher Vorstellungen, durch gemeinschaftliche Ehren und Unehren, durch herrschende Grundsätze und Meinungen, durch gegenseitige Ausstattungen, wodurch sie sich gleichsam einander verpfänden und verbürgen, und macht aus beyden ein glattes und dichtgewirktes Gewebe, indem sie

der einen nicht mehr und nicht weniger, als der andern, die Ehrenämter und einzelnen Regierungen im Staate überträgt.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremde. In einem monarchischen Staate wählt sie immer einen solchen zum Regenten, der beyde Naturen in sich vereiniget; hingegen in einem aristokratischen wählt sie von jeder eine gewisse Anzahl und verbindet diese mit einander. Denn die Archonten von sanfter und gemäßigter Gemüthsart pflegen immer vorsichtig, gerecht und heilsam zu verfahren, und müssen eben deswegen von andern, die schärfer und durchfahrender sind, unterstützt werden, damit in der Anwendung alles schnell gehe.

Der junge Sokr. Auch hierin bin ich deiner Meinung.

Der Fremde. Die tapfern und starken hingegen haben nicht so viel schonende Billigkeit und Behuthsamkeit, als jene; wenn es aber darauf ankommt, etwas auszuführen und durchzusetzen, so gehen sie jenen weit vor.

Daher müssen beyde mit einander verbunden werden, und sich einander unterstützen, sonst ist es unmöglich, daß die Privat- und öffentlichen Angelegenheiten des Staats gut betrieben werden.

Der junge Sokr. Freylich!

Der Fremde. Das können wir also als das Hauptwerk und Ziel der Staatsweisheit und ihrer vortrefflichen Webekunst ansehen, und dafür erklären, daß sie als königliche Kunst die starken und gemäßigten Gemüthsarten zur gegenseitigen

Freundschaft und Harmonie eines gemeinschaftlichen Lebens verbindet, und auf die Weise das köstlichste und vortrefflichste aller Gewebe zu Stande bringt, welches außerdem noch alle Menschenarten, Knechte und Freye in sich vereiniget; ja daß sie über alles wacht und für alles sorgt, was nöthig ist, um einen Saat glücklich zu machen, so weit er es irgend werden kann, ohne auch nur das Mindeste dessen, was dahin gehört, außer Acht zu lassen.

Der junge Sokr. Ich kann nicht anders lieber Gast, als deine Schilderung und Ausführung des königlichen und staatsweisen Characters über alle Maßen loben, denn sie enthält Alles, was sich darüber Vortreffliches sagen läßt.

Uiber den Staatsweisen des Plato, dessen Gang und Hauptgedanken.

Obgleich der vorhergehende Dialog, so gut wie der Sophist, ein eigentlich dialektischer Versuch seyn soll, wie Plato selbst erklärt, so hindert das doch nicht, daß nicht über den Gegenstand selbst, welchen er behandelt, ganz vortreffliche Sachen gesagt seyn sollten. Jenes betrifft nur die Methode, den Gang und die Art der Ausführung: und in Absicht dieses methodischen Gangs scheint mir dieser Staatsweise ein Meisterstück der Platonischen Dialektik zu seyn. Was hingegen den Inhalt selbst betrifft, so befaßt derselbe alles, was unter den angenehmsten Bildern und lehrreichsten Vergleichungen Reines und Edles über Staatsweisheit und Staatskunst gesagt werden kann, und verdient deshalb zu den schönsten Denkmählern der Griechischen Philosophie über diesen erhabnen und wichtigen Gegenstand gezählt zu werden.

Aus dem Eingange siehet man, daß dieser Dialog gleich nach dem Sophisten geschrieben worden und daß beyde mit dem Theätet (wie aus dem Eingange des Sophisten erhellet) ein ganzes Werk ausmachen, welches die Absicht hatte, drey so berühm-

te Nahmen, als die des Sophisten, Staatsweisen und Philosophen unter den damahligen Griechen waren, zu erklären, und ihre wahre Bedeutung festzusetzen.

Die Einrichtung und der Gang des gegenwärtigen Gesprächs ist folgender.

Nach einer gewöhnlichen Einleitung (welche hier kürzer, als beym Sophisten ist, weil dieses Werk sich schon auf jenes bezieht,) beginnt die ganze Untersuchung mit der Frage: ob der Staatsweise im Besitz irgend einer Wissenschaft sey, wonach er handle? Diese Frage wird bejahet. Nun kommt es darauf, zuerst im Allgemeinen zu bestimmen, zu welcher Art von Wissenschaften oder Künsten die Kunst und Wissenschaft der Staatsverwaltung zu rechnen sey.

Dieses veranlaßt zu der allgemeinen Eintheilung aller Wissenschaften und Künste in blos theoretische oder speculative und practische oder solche, wobey zugleich Hand angelegt wird. Da nun nach genauerer Untersuchung und Erklärung befunden wird, das der staatsweise, politische und königliche Mann sehr wenig durch körperliche Kräfte, viel und alles hingegen durch Kräfte der Seele und Stärke des Geistes vermöge: so geschiehet der Ausspruch, daß die Wissenschaft des Staatweisen mehr zur theoretischen als practischen Art zu rechnen sey.

Da nun eine theoretische Wissenschaft entweder blos erkennend und beurtheilend, oder zugleich thätig befehlend seyn kann, wie durch Beyspiele

erläutert wird: so gehört die politische zur letzten Art.

Hierauf wird die letztere weiter eingetheilt, so wohl nach ihrer Art, in die selbstbefehlende oder blos die Befehle anderer ankündigende, als nach ihren Gegenständen, in so fern sie sich entweder über unbelebte oder belebte Dinge erstrecken kann. So wie die Kunst oder Wissenschaft des Baumeisters sich mit jenen befaßt, so kann die königliche oder staatsweise Kunst nur das Letztere, nähmlich lebende Wesen, zum Gegenstande haben. Nun werden die belebten Wesen nach lauter disjunctiven Eintheilungen durchgenommen, bis der Verfasser auf den eigentlichen Character des Hirten kommt, als daß erste große Bild, womit er den Staatsweisen vergleicht, und nach Maaßgabe dessen er den Character des Letztern untersucht!

Hienach wird denn vorläufig angenommen, daß die politische Kunst „eine Art von Hirtenkunst sey, in so fern dieselbe die gemeinschaftliche Lebensweise der Menschen, als einer Heerde von vernünftigen Thieren, regiert."

Weil indessen ein politischer, staatsweiser oder königlicher Mann doch eigentlich für die Bürger des Staats daß nicht seyn kann, was ein Hirt für seine Heerde ist, so wird jene Vergleichung der Staatsweisheit mit der Hirtenkunst gleich darauf für eben so übertrieben als unbestimmt erklärt, und dieß bahnt den Weg zu ganz neuen interessanten Betrachtungen.

Daß sie erstlich unbestimmt sey, wird daraus bewiesen, daß es noch viele andere Menschen

gebe, als Köche, Feldbauer, Aerzte, Meister der Gymnastik, die dem königlichen und staatsweisen Manne es streitig machen können, daß er allein ein Ernährer und Versorger der Menschen im gesellschaftlichen Leben sey.

Das Uibertriebene hingegen wird zweytens durch eine eingeschaltete Fabel von den großen Revolutionen, welche die Welt und Erde, das menschliche Geschlecht und alles Lebendige von Zeit zu Zeit oder nach Ablauf gewisser großer Weltperioden erfahren, und von dem glücklichen Zeitalter unter der Regierung des Kronos bewiesen, als woraus erhelle, daß es zwar Zeiten gegeben, wo die Gottheit selbst und ihre Gehülfen, die guten Dämonen, dem Geschlechte der Menschen und Thiere als eigentliche Hirten unmittelbar vorgestanden, daß aber die jetzigen Könige und Staatsweisen keine Hirten der Menschen im eigentlichen Verstande mehr sind, noch seyn können, sondern daß ihr eigentliches Geschäft und Verdienst in etwas anderem bestehen müsse.

Dieses zu insinuiren ist die wahre Absicht jener eingeschalteten und, als alte Tradition betrachtet, merkwürdigen Fabel.

Nachdem also die Kunst, für gemeinsam lebende Menschen zu sorgen, eingetheilt worden in die Kunst des göttlichen Hirten und des menschlichen Obwalters, so wird, nach einigen Digressionen und Einschaltungen, eine zweyte Vergleichung vorgeschlagen und angenommen, um danach das Eigenthümliche des königlichen und staatsweisen Charakters zu bestimmen, und diese ist die Tuchweberkunst,

kunst, das zweyte große Bild, nach Maaßgabe dessen der Verfasser seinen Gegenstand zu erklären sucht.

Diese Tuchweberkunst wird also nach allen ihren Theilen dialektisch durchgenommen, und, nach einigen Nebenuntersuchungen über das wahre Maaß bey allen Dingen, den Unterschied des Sinnlichen und Unsinnlichen, über die Lehre von den Bildern u. s. w., eine vergleichende Anwendung der Staatskunst auf die Kunst des Tuchwebens gemacht.

Vorher gehet eine sorgfältige Absonderung und Unterscheidung der Staatskunst von allen übrigen, die etwas mit ihr gemein zu haben scheinen könnten, nach der dialektischen Eintheilung der Ursachen in mitwirkende und eigentlich wirkende.

Es gibt nähmlich in jedem Staate gewisse Künstler (er nennt ihrer sieben Arten), welche demselben darum nothwendig sind, weil sie durch ihre Arbeiten dem Staate dasjenige verschaffen, was man Besitzthümer im allgemeinen Verstande, bona oeconomica & politica, nennen kann, die aber, wie gezeigt wird, doch nicht als eigentlich wirkende Ursachen der Staatskunst betrachtet werden können, noch etwas von der eigenthümlichen Natur der Staatsweisheit in sich halten.

Außer jenen sieben Arten gibt es noch eine dem Staate dienende Classe von Menschen, unter welchen manche behaupten könnten, daß sie an dem Geschäfte der Staatsverwaltung Theil nehmen, aber doch von dem eigentlichen Besitzer und Ausüber der Staatsweisheit abgesondert werden müssen, als Pedellen, Herolde, Sekretäre, Manti-

sten oder Dollmetscher der Götter an die Menschen und Priester: denn die eigentlichen Knechte, so wie alle, die um Lohn dienen, oder aus Gewinnsucht sich brauchen lassen, fallen von selbst weg.

Noch wichtiger aber ist der Unterschied zwischen dem wahrhaften Staatsweisen und den sogenannten Politikern in den aristokratischen, oligarchischen, demokratischen Staaten. Um diesen alle Ansprüche auf den Besitz der Staatsweisheit zu nehmen, werden folgende Sätze ausgeführt:

Die wahrhafte Staatsverwaltung setzt eine Wissenschaft zum voraus, ohne deren Besitz und kunstweise Anwendung Niemand ein Staatsweiser seyn kann, so wenig als jemand ohne Heilkunde ein Arzt seyn kann.

Unter den gewöhnlichen Regierungsformen, deren dreye oder fünfe angenommen werden, ist keine einzige die wahre, weil sie ganz unwesentliche Bestimmungsgründe haben, z. B. daß Einer, Wenige, Viele, Reiche oder Arme regieren, und zwar willkürlich oder unwillkürlich, nach Gesetzen oder ohne Gesetze, da ihnen doch gerade das fehlt, was der einzig wahre Bestimmungsgrund einer Staatsverfassung seyn sollte, nähmlich daß keine andere zur Regierung genommen werden, als solche, die im wirklichen Besitz der Wissenschaft des Staatsweisen sind.

Diese Wissenschaft kann nicht das Antheil des großen Haufens oder Vieler, sondern nur Eines oder sehr Weniger seyn, welche dann immer nach einer gewissen Kunst und Methode regieren, ihre persönlichen Umstände mögen übrigens seyn, wel-

che sie wollen, sie mögen zum Guten zwingen oder nicht, nach vorhandnen Gesetzen sich richten, oder dieselben verbessern u. s. w. Dieses wird durch das Beyspiel der Arzeney- und Steuerkunst vortrefflich erläutert.

Gegen die Aeußerung, daß vorhandne Gesetze gar nicht zum Wesen der Staatskunst gehörten, macht der junge Sokrates den Einwurf: „es sey doch hart, eine Staatsverwaltung für recht zu halten, die keine Gesetze befolge.“ —

Dieser Entwurf wird auf folgende Weise gehoben.

Die Gesetzgebung ist selbst ein Theil der königlichen Wissenschaft, die sich aber nicht auf die Gültigkeit gewisser Gesetze, sondern auf den wirklichen Besitz der Wissenschaft an sich gründet, deren lebendige Anwendung eben darum nothwendig ist, weil es unmöglich Gesetze geben kann, die für alle Fälle deutlich und zureichend wären, weil die menschlichen Dinge einer beständigen Abwechselung unterworfen, und die Menschen selbst und ihre Verhältnisse sehr verschieden sind. Daher nach Zeiten und Umständen beständige Abänderungen und neue Maßregeln getroffen werden müssen, womit die Unbedingtheit und positive Strenge der Gesetze streitet.

Diesem zufolge sind zur vollkommnen Staatsverwaltung keine Gesetze hinreichend, ob sie gleich gewisser allgemeiner Beziehungen und Bedürfnisse wegen nothwendig seyn können. Beydes, sowohl das Unzureichende der Gesetze auf der einen und doch Nothwendige derselben auf der andern Seite

und in wie fern das Eine wie das andere, wird durch Vergleichung der Staatskunst mit den Künsten des gymnastischen Meisters, des Arztes und Steuermanns vortrefflich gezeigt und meisterhaft durchgeführt.

Darauf kehrt der Verfasser zu der Betrachtung zurück, daß die politische Kunst oder Staatsweisheit ihrer Natur nach absolut und von äußern Bestimmungen unabhängig sey, und zeigt darauf, daß alle übrige Staatsverfassungen nur als schlechtere oder bessere Nachahmungen der wahren Staatsverfassung und wahrhaften Staatsweisheit betrachtet werden können, und in wie fern dieses von der Aristokratie, Oligarchie, Monarchie, Despotie, und den demokratischen Regierungs-Formen gelte. —

Alsdann folgt eine Vergleichung aller dieser Staats- und Regierungsformen in Absicht ihrer verhältnißmäßigen Vortheile und Nachtheile für die Bürger.

Zu diesem Zweck werden sieben mögliche Regierungsformen angegeben:

1) Die Monarchie des wahrhaft staatsweisen Königs.
2) Die durch Grundgesetze des Reichs eingeschränkte Monarchie.
3) Die Despotie oder Tiranney.
4) Die gesetzmäßige Aristokratie.
5) Die gesetzlose Oligarchie.
6) Die gesetzmäßige Demokratie, und
7) die zügellose Volksherrschaft oder das willkürliche Pöbelregiment.

Weil Nr. 1 zu den äußersten Seltenheiten gehört, so ist unter den sechs übrigen Nr. 2 die beßte; Nr. 3 die ärgste; Nr. 4 und 5 stehen in der Mitte so wohl im guten als bösen Verstande; und Nr. 6 und 7 endlich sind in Beziehung auf das innere Vermögen eines Staats die schwächsten, obgleich die gesetzmäßige Demokratie vor allen übrigen den Vorzug hat, wenn alle übrige zügellos und willkürlich verfahren u. s. w.

Nach dieser Vergleichung und Auseinandersetzung, und nachdem nochmahls erklärt worden, daß die wahre Staatsverfassung Nr. 1 gegen alle übrige sich verhalte, wie die Gottheit zu den Menschen, werden nicht nur alle Politiker der gewöhnlichen Staatsverwaltungen aus der Zahl der wahrhaften Staatsweisen schlechthin ausgestrichen, und für blosse Schöpfer von Meutereyen und Factionen, für Vorsteher der größten Afterbilder, für Larven, Affen und Taschenspieler erklärt; sondern auch alle diejenigen vom Antheile an der eigentlich königlichen Kunst abgesondert, welche als Diener des Staats gewisse große und wichtige Angelegenheiten desselben betreiben, wie die Heerführer, Richter, Redner, Mantisten und Priester; und hiedurch wird der Weg zur Bestimmung des eigentlichen Charakters der Staatsweisheit und des Staatsweisen gebahnt.

Zuerst wird angenommen, daß die königliche Kunst, in Beziehung auf das nächst vorhergehende, nicht dienender, sondern beurtheilender und befehlender Art sey, und in der Oberaufsicht bestehe, sowohl über die Gesetze, als über alles, was

den Staat angehet, und überhaupt das sey, wodurch das Ganze zusammengehalten werde.

Hierauf kehrt der Verfasser zum Bilde der Tuchweberey zurück, um die Natur und Art des königlichen Gewebes danach zu bestimmen.

Diese Vergleichung und Anwendung wird eingeleitet durch eine genaue Untersuchung über die Harmonie des Verschiedenen in Absicht auf die Art und Theile der Tugend, und darauf gezeigt, wie und in wie fern die Staatsweisheit alle Verschiedenheiten der Menschen und ihrer entgegengesetzten Charaktere zum Besten lenke und zu Einem Gewebe mache. Sie weißt nähmlich jedem Menschen seinen natürlichsten Wirkungskreis an, und gebraucht alle und jede Charaktere dazu, wozu sie, in Beziehung auf ein allerhöchstes Beßtes, gebraucht werden müssen: die festen und heldenmüthigen Seelen als Scheerung und Kettengarn, und die entgegengesetzten als Einschlag zur Ausfüllung und zum Schmuck ihres Gewebes. Und bey dieser ganz eigenthümlichen Kunst des Zusammenwebens richtet sie sich nach den Verhältnissen der nähern oder entferntern Verwandtschaft der Dinge selbst, und knüpft danach alle Bande der Gesellschaft, und bestimmt auf eine analogische Weise die verschiedenen Arten des Berufs, um auf die Weise selbst das Entgegengesetzteste in wahre Harmonie zu bringen.

Lysis

oder

von Liebe und Freundschaft.

Sokrates.
Hippothales, ein Sohn des Hieronymus aus Athen.
Ktesippus, ein junger Athenienser.
Menexenus, gleichfalls ein Sohn Demophons und Verwandter Ktesipps und Freund des Lysis.
Lysis, ein Sohn des Demokrates und Liebling des Hippothales.

Sokrates.

Ich kam just aus der Akademie und war im Begriff, den gradesten Weg durch die Vorstadt, neben der Mauer hin, nach dem Lyceum zu gehen, als ich beym Thore des Panopischen Quells den Hippothales traf, einen Sohn des Hieronymus, und den Ktesippus aus der Päanischen Zunft nebst vielen andern jungen Leuten, die bey ihnen standen. —

So bald Hippothales mich kommen sahe, rief er mir entgegen, woher, Sokrates, und wohin?

Aus der Akademie, versetzte ich, um geradesweges nach dem Lyceum zu gehen.

Hippoth. Warum kommst du nicht lieber zu uns? ich dächte, wir verdienten es auch.

Sokr. Wohin denn? und wer sind die guten Leute, die mich verlangen?

Hippoth. Komm nur! rief er abermahls, und wieß mit der Hand auf ein der Stadtmauer gegen über belegenes ummauertes Gebäude, das eine offene Thür hatte. Hier sind wir gemeiniglich, setzte er hinzu, wir mit vielen anderen edlen Jünglingen, die sich hier versammeln.

Sokr. Was bedeutet der Ort denn, und was macht ihr daselbst?

Hippoth. Es ist eine vor kurzem erbauete Kampfschule: wir aber üben uns daselbst hauptsächlich in den Wissenschaften, und würden uns ein Vergnügen daraus machen, dir einige Proben davon geben zu können.

Sokr. Das würde mich sehr freuen.
Wer lehrt denn daselbst?

Hippoth. Dein Freund und Lobredner, Mikkos.

Sokr. Nun, das gestehe ich, kein gemeiner Mann, sondern ein großer Sophist und Lehrer der Weisheit.

Hippoth. Willst du uns denn folgen, damit du sieheſt, wer alle da ist?

Sokr. Zuerst möchte ich gern wissen, was ich da machen soll, und wer jener Schöne ist.

Hippoth. Dem Einen von uns scheint er dies, dem Andern das.

Sokr. Und was scheint er dir, Hippothales? Sag' es mir!

Bey dieser Frage wurde er roth —

Du brauchst mir nun nicht mehr zu sagen, fiel ich ein, Hippothales, Sohn des Hieronymus, ob du einen liebst oder nicht. Denn, wie ich sehe, liebst du nicht nur, sondern bist auch schon sehr weit in dieser deiner Liebe gekommen. So ungeschickt und untauglich ich auch zu andern Dingen seyn mag, so hat mir die Gottheit doch wenigstens die Gabe verliehen, so gleich auf den ersten Blick zu erkennen, ob jemand liebt oder geliebt wird.

Als Hippothales dieß hörte, überzog ihn eine noch stärkere Schamröthe.

Ktesipp. Nun das ist doch artig, Hippothales, so zu erröthen, ohne das Herz zu haben, dem Sokrates deinen Liebling zu nennen.

Und doch, glaub' ich, darf er nur eine Weile bey dir seyn, so wirst du deine Ohren durch nichts als den Nahmen deines Lieblings betäuben.

Die unsrigen wenigstens, o Sokrates, sprach er, sich zu mir wendend, glauben fast nichts mehr zu hören, als den Nahmen Lysis, und sind schon fast ganz taub davon geworden.

Trinkt er dazu ein wenig, so läßt sich ohnehin leicht denken, daß nichts als Lysis vor unsern Ohren schallen werde, und das die ganze Nacht hindurch, so daß, wenn wir vom Schlaf erwachen, der Nahme Lysis noch immer vor unsern Ohren ist.

Ich wollte es noch gelten lassen, wenn er uns bloß gelegentlich von seinem Lysis sagte, so unangenehm es auch ist, da er gar kein Ende weiß,

wenn er einmahl davon angefangen hat. Aber das Schlimmste ist, daß so gar alle seine Gedichte und Aufsätze, die er uns zu hören gibt; damit angefüllt sind. Ja was noch ärger ist, er singt von seiner Liebe mit einer bewundernswerthen Stimme voller Begeisterung. Das alles müssen wir so geduldig anhören.

Vor dir aber schämt er sich noch, denn er wurde roth, als du ihn vorhin fragtest.

Sokr. Allem Anscheine nach ist Lysis ein Jüngling. Dieß ist aber bloß eine Vermuthung von mir, weil ich außer dem Nahmen, den ich so eben von ihm hörte, weiter nichts von ihm weiß.

Ktesipp. Das kommt nun wohl bloß daher, weil er unter dem Nahmen Lysis noch nicht sehr bekannt ist, sondern noch von seinem Vater benannt wird, der ein sehr bekannter und angesehener Mann ist. —

Denn daß du den schönen Jüngling selbst noch nicht kennen solltest, kann ich kaum glauben, da er weiter nichts braucht, als seine Schönheit, um von jedermann gekannt zu werden.

Sokr. So sagt mir doch, wessen Sohn ist er? —

Ktesipp. Des Aexonischen *) Demokrates ältester Sohn!

Sokr. Nun ich wünsche, Hippothales, daß du eine edle und nie zu veraltende Liebe gefunden habest.

*) S. von dem Tribus der Aexonen den Suidas, Eustath. ad Il. I. 29. und Stephanus de urbib.

Gib mir indessen doch auch einige Proben von dem, wovon du deinen Freunden schon so viele gegeben hast, damit ich sehe, ob du weißt, wie ein Liebhaber von seinem Lieblinge reden muß, sowohl wenn er ihn selbst, als wenn er andere vor sich hat. —

Hippoth. Du nimmst also das für Wahrheit auf, Sokrates, was Ktesipp von mir sagt?

Sokr. Also leugnest du, daß du den Lysis liebst, wie Ktesipp von dir sagt?

Hippoth. Das just nicht, Sokrates! aber ich leugne, daß ich zum Lobe meines Geliebten etwas dichte oder schreibe.

Ktesipp. Ich glaube, er ist nicht bey Sinnen; denn er spricht wie einer, dem der Kopf nicht recht steht.

Sokr. Mein Wunsch, Hippothales, wäre, nicht so wohl, etwas von deinen Versen zu hören, auch verlange ich nicht, daß du mir eins von den Liedern vorsingest, die du etwa auf deinen Jüngling gemacht hast; sondern ich möchte deinen Geist über einen so wichtigen Gegenstand, als die Liebe ist, gern näher kennen lernen, und wissen, welche Gesinnungen du gegen Lieblinge hegst, und wie du dich gegen sie äußerst.

Hippoth. Das wird Ktesippus dir am besten sagen können. Denn Niemand weiß so gut als er, ob das wahr ist, was man von mir sagt, daß ich ihm unablässig von meiner Liebe zu hören gebe.

Ktesipp. Bey den Göttern! mehr wie zu viel! und zwar auf die allerlächerlichste Weise, Sokrates. Er ist der eifrigste Liebhaber dieses Jüng-

lings, und liebt ihn mehr als irgend einen Menschen in der Welt: demohngeachtet weiß er nicht mehr zu seinem Lobe zu sagen, als was jedes Kind auch sagen könnte. Ist das auch lächerlich?

Wovon nähmlich sein Mund unaufhörlich voll ist, betrifft weiter nichts, als was die ganze Stadt dem Demokrates als Vater, und dem Lysis, als Großvater dieses jungen Menschen, und allen seinen übrigen Vorfahren nachrühmt, daß sie nähmlich sehr reich gewesen, viele Pferde gehalten, Pythische, Isthmische und Nemeische Siegeskränze zu Wagen und Pferde davon getragen haben. Um alle diese Dinge preist er seinen Jüngling. Ja was noch mehr ist, er rühmt Dinge von ihm, die ins Zeitalter der Helden gehören. Noch neulich brachte er ein Gedicht zum Vorschein, das vom Herkules handelte, der zur Familie des Urvaters seines Lieblings gehörend von demselben als Gastfreund aufgenommen sey: selbst diesen Urahn pries er als einen Sohn Jupiters, von einer Fürstentochter seines Volks erzeugt. Diese und viele andere dergleichen Dinge, Sokrates, wovon nur alte Weiber singen, gibt er uns immerfort zum Besten, spricht und singt nichts als das, und wir müssen ihm zuhören, wir mögen wollen oder nicht.

Sokr. Allerdings scheint es mir sehr lächerlich, Hippothales, daß du auf dich selbst Loblieder machst, und dein Lob besingst *), noch ehe du gesiegt hast.

*) Statt εις αυτον muß εις σαυτον gelesen werden, wie gleich das folgende: αλλ' ην εις εμαυτον &c. zeigt.

Hippoth. Nicht auf mich, noch zu meinem Lobe, Sokrates, dichte oder singe ich das Mindeste.

Sokr. Das glaubst du wohl nicht!

Hippoth. Und warum meinst du denn?

Sokr. Alle diese Lobgesänge, beßter Mann, fallen offenbar auf dich selbst zurück!

Denn indem du einen so preiswürdigen Liebling zu erhalten gewußt hast, so kannst du nichts zu seiner Ehre sagen oder singen, was nicht zugleich dir Ehre machte, und in der That ein Lobgesang auf dich als Sieger wäre, nachdem du, wie schon gesagt, einen so preiswürdigen Liebling errungen hast.

Sollte dieser indessen dir nicht treu bleiben, so würde der Verlust aller jener Schönheiten und Vorzüge, die du an deinem Geliebten findest, für dich um so größer seyn, je höher die Begeisterung ist, mit der du sein Lob und seinen Ruhm besingst, und du selbst, für deine Person, würdest lächerlich werden. —

Wer daher, lieber Freund, die Kunst der Liebe recht versteht, der rühmt nicht eher seinen Liebling, als bis er ihn ganz hat, weil er sonst noch immer nicht weiß, wie es damit kommen kann.

Zudem weiß du ja, daß die Schönen, so bald man sie lobt und erhebt, sehr leicht zu hoch von sich denken lernen und übermüthig werden: meinst du das nicht?

Hippoth. O ja!

Sokr. Und je stolzer sie sind, desto schwerer lassen sie sich gewinnen: nicht wahr?

Hippoth. Natürlich!

Sokr. Wofür würdest du den Jäger halten, der das Wild, was er aufjagen wollte, nur immer weiter von sich triebe, und eben dadurch seine Beute sich immer mehr erschwerte?

Hippoth. Für sehr ungeschickt.

Sokr. Und durch Reden oder Lobgedichte jemanden, statt sanft und zärtlich, rauh und bitter machen, das zeigt doch, nicht wahr, eben so wenig Geschicklichkeit?

Hippoth. Ich glaube es!

Sokr. Du solltest also bedenken, Hippothales, ob du dich durch solche Lob- und Liebesgedichte vielleicht eben dieses Fehlers schuldig machen möchtest?

Ich glaube wenigstens nicht, daß du den Mann für einen guten Dichter halten, der ihm selbst schadet. —

Hippoth. Nichts weniger! denn das wäre sehr ungereimt.

Eben deswegen wünschte ich vor allen Dingen mit dir zu reden, Sokrates, und bin bereit, dir mein ganzes Herz hierüber zu eröffnen. Kennst du bessere Mittel, als ich, wodurch man das Herz seines Geliebten gewinnen kann, so zeige sie mir, und insbesondere, wie man sich gegen denselben sowohl im Reden als Handeln beweisen muß.

Sokr. Das möchte vielleicht schwer seyn!

Indessen, kannst du machen, daß ich selbst mit ihm ins Gespräch komme; so gelingt es mir vielleicht, dir zu zeigen, welche Sprache du gegen ihn zu führen hast, um nicht ferner in Versuchung zu kom-

kommen, von deinem Geliebten so zu reden oder zu dichten, wie du nach der Versicherung deiner Freunde bisher gethan hast.

Hippoth. Nun das kann leicht geschehen!

Wenn es dir nur gefällt, mit dem Ktesipp hinein zu gehen, dich zu setzen und eine Unterredung anzufangen, so glaub' ich gewiß, er wird von selbst zu dir kommen. Denn er höret gar zu gern, Sokrates, wenn andere sich unterreden. Zugleich sind Merkurialische Feyerlichkeiten, welche die Jünglinge und Knaben zusammen spielen. Er wird also gewiß auf dich zukommen: und sollte er nicht, so ist er doch mit dem Ktesipp sehr bekannt, durch dessen Vetter Menexen, der sein vertrautester Freund ist.

Dieser kann ihn also rufen, im Fall er nicht von selbst kommen sollte.

Sokr. Nun das kann denn geschehen!

Ich nahm also den Ktesipp und ging mit ihm in die Kampfschule. Die übrigen folgten uns.

Nachdem wir alle hinein getreten waren, fanden wir die jungen Leute daselbst. Ihre Opfer hatten sie schon gebracht, und alles was die Heiligkeit der Feyer mit sich brachte, bereits verrichtet. Jetzt spielten sie alle ganz festlich geschmückt in Steinen und Würfeln. Die meisten waren außen im Vorhofe; ein anderer Theil spielte in einem Winkel des Hauses Paar oder Unpaar mit Steinen, die sie aus kleinen Körben nahmen, worin sie deren eine Menge hatten. Um sie standen noch andere als Zuschauer, unter welchen sich auch Lysis befand, der so gut wie die übrigen Knaben und Jünglinge mit einem festlichen Kranze geschmückt war,

und sich durch seine ausnehmende Bildung vor andern empfahl. Nicht nur weil er sehr schön war, sondern hauptsächlich, weil man ihm eine edle und vortreffliche Seele zutrauen konnte, machte er uns begierig, ihn zu hören.

Wir ließen die jungen Leute, und begaben uns auf die andere Seite gegen über, wo es ruhiger war, und setzten uns.

Kaum hatten wir angefangen, mit einander zu reden, als Lysis zu uns herüber sahe und uns mit einer Aufmerksamkeit betrachtete, woraus man genug abnehmen konnte, daß er gern bey uns gewesen wäre. Doch stand er an, weil er nicht gern allein zu uns kommen wollte.

Als aber Menexen aus dem Vorhofe, wo er mit gespielt hatte, herein trat, und indem er mich und den Ktesipp erblickte, auf uns zuging, um sich neben uns zu setzen, so kam Lysis mit ihm, und beyde setzten sich neben uns.

Nun kamen auch die übrigen, ja selbst Hippothales, als er sahe, daß ein ziemlicher Haufe um uns stand, unter welche er sich verstecken konnte. Er stellte sich daher auf einen Fleck, wo er vom Lysis nicht bemerkt zu werden glaubte, den er durch seine Gegenwart nicht verlegen machen wollte, und hörte alles mit an.

Hierauf sahe ich den Menexen an, und that folgende Frage an ihn.

Sage mir doch, Demophons Sohn, wer von euch beyden ist der Aeltere?

Menex. Das wissen wir selbst nicht.

Sokr. Auch wohl nicht, wer von beyden der Edlere?

Menex. Eben so wenig!

Sokr. Auch nicht, wer der Schönere! Beyde lachten.

Ich werde nicht fragen, fuhr ich fort, wer von euch beyden der Reichere sey? Denn ihr seyd zwey Freunde, nicht wahr?

Menex. und Lysis. Allerdings!

Sokr. Freunde aber haben Alles gemein. Daher in so weit kein Unterschied unter euch seyn wird, wenn es anders wahr ist, daß ihr wahre Freunde seyd.

Menex. und Lysis. Das ist wahr!

Sokr. Nun war ich im Begriff zu fragen, wer von beyden der Gerechtere, und wer der Weisere sey, als jemand zu uns trat, der den Menexen von seinem Stuhle brachte, indem er sagte, der Meister der Jugend wolle ihn sprechen. Ich glaube, es war der Opferpriester.

Menexen ging also hinaus, und ich wandte mich an den Lysis allein.

Sage mir, Lysis, haben dich deine Eltern sehr lieb.

Lysis. Gar sehr!

Sokr. Und wünschen dich so glücklich, als möglich?

Lysis. Wie sollten sie das nicht?

Sokr. Hältst du den Menschen für glücklich, der nur andern dienen muß, und nicht Freyheit hat zu thun, was er gern möchte?

Lysis. Beym Zeus, nein!

Sokr. Wenn also deine Aeltern dich lieb haben und wünschen, daß du glücklich werdest, so thun sie ohne Zweifel Alles, was in ihrem Vermögen steht, damit du glücklich lebest.

Lysis. Wie könnten sie anders?

Sokr. Sie erlauben dir also, alles zu thun, was du willst, und wehren oder untersagen dir nichts, wozu du irgend Lust haben könntest?

Lysis. Beym Zeus! Sokrates, mit nichten! Es sind gar viele Dinge, die sie mir verbiethen.

Sokr. Was hör' ich? Vater und Mutter wollen dich glücklich wissen, und lassen doch nicht thun, was du willst?

Ich muß folgende Frage thun.

Gesetzt, du hättest Lust, einen von den Wagen deines Vaters zu regieren, und nähmst die Zügel in die Hand, wenn er denselben besteigen will, um in den Kampf zu ziehen, würde er es dir denn erlauben, oder nicht?

Lysis. Bey Leibe nicht!

Sokr. Wem denn?

Lysis. Mein Vater hat einen eigenen Mann, der seine Wagen fährt, und diesen lohnt er dafür.

Sokr. Was hör' ich? Einen gedungenen Menschen wird eher, als dir, erlaubt, mit den Pferden umzugehen, wie er will, und dieser wird noch dazu bezahlt?

Lysis. Freylich!

Sokr. Aber die Maulthiere, glaub' ich, überläßt man dir doch, und ist es zufrieden, wenn du die Peitsche nehmen und sie geiseln willst.

Lysias. Nichts weniger, als das!

Sokr. Ist denn Niemand, der sie schlagen darf?

Lysis. O ja, der Maulthierwärter.

Sokr. Ein Sclav oder Freygeborner?

Lysis. Ein Sclav!

Sokr. Einen Sclaven also, wie es scheint, halten deine Aeltern höher, als dich, ihren Sohn; und vertrauen ihm eher, als dir, das Ihrige an.

Den diesen lassen sie machen, was er will, und dir gestatten sie das nicht.

Antworte mir noch auf folgende Frage.

Erlauben deine Aeltern, daß du als Herr deiner selbst über dich gebietest, oder wollen sie auch dieses nicht?

Lysis. Wie könnten sie das zugeben?

Sokr. Ein anderer also gebietet über dich?

Lysis. Der Hofmeister.

Sokr. Ein Sclav?

Lysis. Allerdings! einer von unsern Sclaven.

Sokr. Es ist aber hart, daß ein Freygeborner von einem Sclaven Befehle annehmen soll.

In welchen Dingen gebietet denn dein Führer über dich?

Lysis. Ich muß mit ihm zur Schule.

Sokr. Also auch deinen Lehrern mußt du gehorchen?

Lysis. Auf alle Weise!

Sokr. So hast du ja gar viele Herrn, die dir zu befehlen haben, und dein Vater selbst gibt sie dir.

Wenn du indessen wieder nach Hause zu deiner Mutter kommst, so wird dir diese doch erlau-

ben, alles vorzunehmen, was du willst, damit sie dein Glück nicht stöhre.

Sie wird dich mit den Geräthschaften ihrer Spinnerey und Weberey, als Spindel, Weberspuhlen und das dahin gehört, kramen lassen, so viel du Lust hast.

Lysis. Beym Zeus! Sokrates, ich muß lachen! Wie würde meine Mutter mir auf die Finger klopfen, wenn ich was von ihren Sachen anrühren wollte! Das darf ich bey Leibe nicht!

Sokr. Nun das gestehe ich! Bist du denn etwa selbst so böse gegen Vater und Mutter?

Lysis. Das bin ich auf keine Weise!

Sokr. Warum stehen sie denn deinem Glück so sehr im Wege, und wollen dich nicht machen lassen, was du willst? Den ganzen Tag über geben sie dir einen, dem du gehorchen mußt, und erlauben dir nicht im mindesten, wozu du Lust hast? Auf die Weise helfen dir ja alle Reichthümer deiner Aeltern zu nichts, über die vielmehr jeder andere eher als du gebieten darf.

Ja was noch das Schlimmste ist, du bist nicht einmahl Herr deines eigenen so schön gebildeten Körpers, sondern auch diesen wartet und pflegt ein anderer. Und du, armer Lysis, hast über gar nichts zu gebieten, und darfst von allem nichts thun, was du gern thun möchtest.

Lysis. Dazu bin ich ja noch zu jung, Sokrates.

Sokr. Das ist es wohl nicht, lieber Sohn des Demokrates, warum deine Aeltern dir nicht Alles erlauben,

Vielmehr gibt es gewisse Dinge, worin Vater und Mutter, wie ich glaube, dir schon jetzt volle Freyheit lassen, ohne erst zu warten, bis du mehrere Jahre hast.

Wollen sie, z. B., daß ihnen jemand etwas vorlese oder schreibe, so wählen sie, wie ich glaube, dazu eher dich, als jeden andern im Hause, nicht wahr?

Lysis. Allerdings!

Sokr. In solchen Fällen schreiben sie dir nicht vor, welchen Buchstab du zuerst oder zuletzt machen sollst; sondern sie überlassen dieses deiner eigenen Einsicht, und eben so beym Vorlesen.

Oder nimmst du etwa die Cither oder den Psalter, so kannst du, glaub ich', nach Gefallen greifen und rühren, welche Saiten du willst, oder darfst du dieses nicht?

Lysis. Allerdings!

Was wäre also wohl eigentlich Ursache, warum du in diesen Fällen handeln darfst, wie du willst, und in jenen so eingeschränkt bist?

Lysis. Nichts anders, als weil ich diese Dinge verstehe, jene aber nicht.

Sokr. Gut, mein Beßter!

Also ist es nichts sowohl eine gewisse Zahl von Jahren, die du erst erreicht haben sollst, bis dein Vater dir alles erlauben zu können glaubt: sondern sobald er glauben kann, du habest mehr Verstand, als er, wird er dir auch, den ersten Tag den beßten, sowohl sich als das Seinige zu regieren überlassen.

Lysis. Das soll er wohl!

Sokr. Gut!

Und was meinst du von dem Nachbar deines Vaters? wird der nicht eben so denken, wie dieser? Sollte er nicht eben sowohl geneigt seyn, dir sein ganzes Hauswesen zu übertragen, sobald er überzeugt wäre, du verstündest mehr vom Hauswesen, als er; oder würde er demselben doch lieber selbst vorstehen wollen?

Lysis. Er würde es mir übertragen.

Sokr. Ja was meinst du von den Athenienſern überhaupt? Werden diese dir nicht gern ihr ganzes gemeines Wesen anvertrauen, sobald sie glauben können, du habest Geist genug, um ihren Staat wohl und gut zu regieren?

Lysis. O ja!

Sokr. Beym Zeus! wie würde es der große König *) machen? Würde er seinem Erstgebornen, dem künftigen Erben von ganz Asien, eher erlauben, in die Brühen gekochter Fleische hinein zu werfen, was er etwa Lust hätte, als uns, wenn wir zu ihm kämen, und ihm bewiesen, daß wir Tafelgerichte beßer zuzubereiten verstünden, als sein Sohn?

Lysis. Viel eher uns, als jenem!

Sokr. Jenem würde er nicht das Mindeste hinein zu werfen gestatten, und hingegen würde er freye Hand lassen, wenn wir auch ganze Hände voll Salz hinein werfen wollten, nicht wahr?

Lysis. Allerdings!

Sokr. Oder wenn seyn Sohn eine Krankheit an den Augen hätte, würde er ihm wohl er-

*) Der Persische Monarch.

lauben, seine eigene Augen anzurühren, wenn er wüßte, daß er kein Arzt wäre; oder würde er ihn davon abhalten?

Lysis. Ohne Zweifel abhalten!

Sokr. Uns dagegen nicht, wenn er uns für Aerzte hielte, gesetzt auch, daß wir die Augen öffnen und Asche hinein streuen wollten, im Fall er überzeugt wäre, das wir aus Einsicht handelten?

Lysis. Ganz richtig!

Sokr. Eben so würde er in allen übrigen Dingen, worin wir seiner Uiberzeugung nach mehr Einsicht, als er und sein Sohn, hätten, uns auch mehr, als sich und seinem Sohne, erlauben?

Lysis. Nothwendig, Sokrates!

Sokr. Also aus Einsicht handeln oder nicht aus Einsicht, das, mein lieber Lysis, ist es, worauf es hier allein ankommt. In allen solchen Dingen, worin wir ganz vorzügliche Einsicht beweisen können, werden uns alle und jede, Griechen und Barbaren, Männer und Weiber, völlig freye Hand lassen, zu thun, was wir für gut finden, und Niemand wird uns von selbst etwas in den Weg legen wollen. Vielmehr werden wir in allen Fällen dieser Art als ganz freye Menschen handeln, ja sogar andern Vorschriften geben dürfen. Denn diese Dinge sind eigentlich für uns, und von der Art, daß wir sie mit Nutzen treiben können.

Was hingegen solche Sachen betrifft, wozu wir die erforderliche Einsicht nicht mitbringen, so wird uns Niemand darin schalten und walten lassen, wie wir etwa Lust haben, sondern jeder wird uns abhalten, so viel er kann, nicht nur Fremde,

sondern selbst unsere nächsten Angehörige, Vater und Mutter, und wenn es Menschen gäbe, die uns noch näher angingen, als unsere Aeltern, so würden auch diese eben so handeln. Und gerade in diesen Dingen werden wir uns nach andern richten müßen, weil wir sie nicht verstehen und darin nicht bewandert sind, sie also auch nicht mit Nutzen treiben können.

Mein du das nicht auch?

Lysis. Allerdings!

Sokr. Werden wir nun wohl in solchen Dingen, wozu wir gar nicht taugen, einem Menschen lieb seyn, oder wird jemand uns deßhalb lieb und werth halten?

Lysis. Ich glaube nicht!

Sokr. Dich liebt also weder dein Vater, noch sonst ein Mensch irgend einen Menschen, in so weit derselbe unnütz ist.

Lysis. Freylich nicht!

Sokr. Bist du hingegen weise und einsichtsvoll, mein Sohn, so werden dich alle lieb haben und alle sich zu dir halten, als wären sie die Deinigen.

Denn so weit du Einsicht hast, bist du nützlich und gut zu gebrauchen. So weit du dieses aber nicht bist oder seyn kannst, wirst du weder einem Fremden, noch deinem Vater, noch deiner Mutter, noch deinen Verwandten und Angehörigen lieb und werth seyn.

Kann aber jemand in Sachen große Einsicht haben, worin er noch gar keine hat, was meinst du, Lysis?

Lysis. Wie wäre das möglich?

Sokr. Einsicht aber hast du nicht in dem, worin du noch eines Lehrers bedarfst.

Lysis. Ganz richtig!

Sokr. Du kannst aber auch nicht stolz thun auf deine Einsicht, so lange du noch gar keine hast.

Lysis. Beym Zeus! das glaub' ich gern, Sokrates.

Sokr. Bey diesen Worten sah ich mich nach dem Hippothales um, und es fehlte nicht viel, so hätte ich ihn angeredet. Denn ich war willens, ihm zu sagen, dieß ist die Sprache, Hippothales, die man gegen Geliebte führen muß. Man soll sie nähmlich demüthigen, und ihren Eigendünkel kränken, statt ihnen zu schmeicheln, wie du zu thun pflegst, und sie dadurch übermüthig und unerträglich zu machen.

Weil ich aber wohl merkte, da ich ihn ansahe, daß er durch die letzten Reden ganz ängstlich und unruhig geworden war, und zugleich bedachte, daß es seine Absicht wäre, vom Lysis nicht bemerkt zu werden, so faßte ich mich wieder, und verbiß, was ich sagen wollte.

In diesem Augenblick kam nun Menexen wieder und nahm seinen vorigen Platz beym Lysis ein.

Während daß Menexen sich setzte, sprach Lysis mit aller kindlichen Artigkeit und Freundlichkeit mir ganz sachte, oder daß Menexen es hörte, ins Ohr, „auch dem Menexen, o Sokrates, sage das doch, was du mir gesagt hast."

Daß kannst du ja thun, Lysis, gab ich ihm

zur Antwort, weil du aufmerksam genug gewesen bist, um noch Alles zu wissen.

Lysis. Das bin ich freylich!

Sokr. Nun so versuch' es, dich alles dessen, was gesagt worden, aufs beßte zu erinnern, damit du deinem Freunde alles genau und deutlich wieder sagst. Sollte dir ja etwas entfallen seyn, so kannst du bey mir je eher je lieber darüber nachfragen.

Lysis. Nun das soll geschehen, Sokrates, du kannst es gewiß glauben.

Statt dessen aber kannst du ihm ja wohl etwas anders sagen, damit ich auch einmahl höre, bis es Zeit wird, nach Hause zu gehen.

Sokr. Dir zu gefallen will ich das gerne thun.

Dabey muß ich aber um deinen Beystand ersuchen, im Fall Menexen meiner zu mächtig werden sollte. Du weißt doch, wie scharf er disputirt? —

Lysis. Beym Zeus, gar sehr! Aber eben deßwegen möchte ich euch beyde gern einmahl zusammen hören.

Sokr. Damit ich mich lächerlich mache?

Lysis. Beym Zeus! nicht doch, sondern damit du ihn züchtigest.

Sokr. Woher sollte ich das nehmen? Gewiß eine schwere Sache für mich! Er hat nicht nur an sich einen vortrefflichen Kopf, sondern er ist auch ein Schüler des Ktesippus; und Ktesippus selbst sitzt neben ihm, siehest du ihn nicht?

Sokr. Das laß dich nicht abschrecken, Sokrates! Ich bitte, sprich mit ihm.

Sokr. Das muß ich denn wohl!

Indem wir dieses einander sagten, fiel Ktesippus ein, und ihr beyde thut euch so ganz allein was zu gute, ohne uns auch was zu gönnen?

Sokr. Nun, ihr sollt haben! Denn Lysis versichert, er wisse das nicht, was ich eben sagte, er glaube aber, Menexen wisse es, und verlangt also, ich soll diesen fragen.

Ktesipp. Nun warum frägst du denn nicht?

Sokr. Ich will!

Erkläre mir also, Menexen, woher es kommt, was ich dir jetzt sagen will.

Ich habe so gut wie jeder andere von Jugend auf immer gewünscht, etwas zu besitzen. — Der eine Mensch, wie du weißt, will gern Pferde haben, der andere Hunde, dieser trachtet nach Gold, jener nach Ehre.

So gleichgültig ich nun gegen alle diese Dinge bin, so groß ist meine Begierde, Freunde zu besitzen. Einen rechtschaffenen Freund will ich lieber haben, als die kostbarste Wachtel oder den ausgesuchtesten Hahn; ja, beym Zeus! viel lieber, als Pferd oder Hund; ja, beym göttlichen Hunde! ich glaube so gar lieber, als alle Goldschätze des Darius.

Und wenn ich selbst einen großen König, wie Darius, fangen könnte, so würde er mir weniger lieb seyn, als der Fund eines Freundes.

So weit geht meine Liebhaberey für Freunde.

Da ich nun sehe, daß ihr beyde, du und Lysis, so gute Freunde seyd, so erstaune ich, und schätze euch glücklich, daß ihr so früh und mit so leichter Mühe schon als Jünglinge zum Besitz eines solchen Guts gelangt seyd. Ihr seyd so bald einer des andern Eigenthum geworden und liebt euch so sehr: dahingegen ich so weit davon entfernt bin, einen Freund zu besitzen, daß ich nicht einmahl weiß, auf welche Art und Weise irgend ein Mensch des andern Freund wird.

Eben hierüber möchte ich mich bey dir als einem erfahrnen Kenner gern Raths erhohlen.

Sage mir also, wenn Einer den Andern liebt, welcher von beyden wird des Andern Eigenthum, der Liebende des Geliebten, oder der Geliebte des Liebenden, oder dieser so gut von jenem als jener von diesem?

Menex. Ich glaube, dieser so gut von jenem, als jener von diesem.

Sokr. Also sind beyde, wie du sagst, einer des andern, Freunde, wenn anders der Eine den Andern liebt?

Menex. Das halte ich dafür!

Sokr. Findet es sich auch wohl, daß ein Liebender nicht wieder geliebt wird von dem, welchen er liebt?

Menex. O ja!

Sokr. Auch wohl, daß der Liebende so gar gehaßt wird?

Dies Schicksal scheinen wenigstens die Erasten oder Liebhaber nicht selten zu haben, daß sie von ihren Lieblingen, die sie doch so sehr lieben, als

sie irgend lieben zu können glauben, doch nicht wieder geliebt, und ihrer einige so gar von eben denselben gehaßt werden. Scheint dir das nicht wahr?

Menex. Allerdings wahr!

Sokr. Hier sind also Zweye, wovon der Eine liebt, der Andere geliebt wird?

Menex. Ja!

Sokr. Welcher von beyden ist nun der Freund des Andern, der Liebende des Geliebten, er mag nun von diesem wieder geliebt oder gehaßt werden; oder der Geliebte des Liebenden? Oder ist weder dieser von jenem, noch jener von diesem Freund, weil in diesem Fall nicht beyde einander lieben?

Menex. Dies letztere scheint wohl das Richtigste?

Sokr. Also dächten wir hierüber nun anders, als vorhin.

Vorhin glaubten wir nähmlich, wenn von zwey Menschen einer der Liebende wäre, so hätten sie sich beyde als Freunde lieb, nun aber sehen wir, daß keiner von beyden des Andern Freund ist, so bald nicht beyde einander als Freunde lieben.

Menex. Das scheint wohl so!

Sokr. Der Liebende hat also nichts Liebes, weil er nichts hat, was ihn wieder liebte.

Menex. Das scheint wohl!

Sokr. Hienach gäbe es aber auch keine Men-

schen, die man Pferdefreunde nennen könnte *), in so fern diese von den Pferden nicht wieder geliebt werden, noch Freunde von Wachteln, von Hunden, von Wein, von Gymnastik; selbst keine Freunde der Weisheit oder Philosophen, in so fern die Weisheit nicht wieder liebt. Oder lieben alle diese jeder das Seinige, ohne daß das, was sie lieben, als Freund oder als etwas Liebes betrachtet werden kann? Und hat der Dichter Unrecht, welcher sagt:

„O glücklich, wer liebe Kinder hat
„und Pferde und Hunde zum Jagen
„und Fremde zu Gastfreunden!"

Was meinst du?

Menex. Ich glaube, er hat Recht!

Sokr. Also scheint er dir die Wahrheit zu sagen?

Menex. Ja die Wahrheit!

Sokr. Das Geliebte ist also dem Liebenden lieb, wie es scheint, Menexen, es mag nun selbst lieben oder hassen. Z. B. unmündige Kinder haben noch nicht geliebt, ja sie werden wohl böse, wenn Vater oder Mutter sie züchtigen, und doch sind sie, selbst in den Augenblicken, da sie bösr oder widerwillig sind, den Eltern das Liebste, was sie haben.

Menex. Das glaub' ich allerdings!

Sokr.

*) Weil nach dem Obigen die Idee des Freundes nur da Statt finden soll, wo etwas Gegenseitiges und Erwiederndes ist.

Sokr. Sonach wäre denn nicht der Liebende der Freund oder der Liebe, sondern der Geliebte.

Menex. Das scheint!

Sokr. Und der Gehaßte der Feind oder der Widrige, und nicht der Hassende.

Menex. Das scheint gleichfalls!

Sokr. Folglich würden viele geliebt von Feinden oder solchen, die ihnen zuwider sind, und gehaßt von Freunden oder solchen, die ihnen lieb sind: die Feinde hätten Freunde und die Freunde Feinde, wenn anders das Geliebte das Liebe ist und nicht das Liebende.

Und doch, lieber Freund, halte ich es für ungereimt, ja, ich möchte sagen, für unmöglich, zu sagen, der Liebende sey dem Lieben Feind, und der Geliebte dem Feinde lieb.

Menex. Das scheint völlig wahr, Sokrates.

Sokr. Ist dieß aber unmöglich, so muß das Liebende vielmehr das Liebe des Geliebten seyn.

Menex. Es scheint!

Sokr. Und eben so das Hassende das Feindliche oder Widrige des Gehaßten.

Menex. Nothwendig!

Sokr. So werden wir denn nicht umhin können, anzunehmen, was schon im Vorhergehenden angegeben worden, daß in manchen Fällen einer Freund sey von dem, der nicht Freund ist, ja so gar wohl Feind ist, wenn nähmlich jemand etwas Nichtliebendes liebt, oder gar etwas Hassendes. Eben so, daß in manchen Fällen einer Feind ist von dem, der nicht Feind ist, oder wohl gar

Freund, so oft jemand entweder etwas Hassenswürdiges liebt, oder etwas Liebendes haßt.

Menex. Das scheint!

Sokr. Was bleibt uns denn noch übrig? wenn weder die Liebenden Freunde seyn werden, noch die Geliebten? Noch die Liebenden und Geliebten zugleich als Freunde von einander angenommen werden können?

Müssen wir etwa noch andere aufsuchen, von denen man sagen kann, daß sie Freunde von einander sind?

Menex. Beym Zeus! Sokrates, ich weiß nicht, was ich darauf sagen soll.

Sokr. Ist vielleicht, Menexen, unsere ganze bisherige Untersuchung nicht so angestellt worden, wie sie es hätte sollen?

Lysis. Das scheint mir, Sokrates.

Sokr. Lysis wurde roth, als er diese Worte sprach. Ich glaube, sie entfuhren ihm so, ohne daß er es wollte, weil er sonst sehr aufmerksam gewesen war auf das was gesagt wurde. Auch die Emsigkeit, mit der er zuhörte, zeigte schon, daß es ihm nicht so war.

Weil ich aber den Menexen vorerst ruhen lassen wollte, und auf die Philosophie des Lysis sehr begierig war, so wechselte ich und wandte mich nun an diesen, auf folgende Weise.

Du scheinst mir, sprach ich, allerdings Recht zu haben, Lysis. Denn hätten wir vorhin den wahren Weg der Untersuchung getroffen, so würden wir uns nicht so weit verirrt haben. Wir wollen aber auf diesem Wege nun auch nicht wei-

ter fort (die bisherige Untersuchung scheint mir nähmlich ein beschwerlicher Weg); sondern mit Hülfe der Dichter unsere Reise fortsetzen, und uns durch deren Aussprüche leiten lassen. Denn die Dichter scheinen mir die wahren Väter und Führer der Weisheit zu seyn.

Allein eben die Dichter reden von den Freunden auf eine ganz eigene Art. — Diese entstehen nähmlich, ihren Aussprüchen zu folge, auf keine gemeine Weise, sondern die Gottheit selbst ist es, wie sie versichern, welche Freunde macht, und diejenigen Menschen zusammen führt, die es werden sollen.

Diesen Gedanken wollen sie, wie ich glaube, ausdrücken, wenn sie sagen:

„Ein Gott ist es, der jedesmahl zusam-
„menführt die Gleichgesinnten und sie be-
„kannt macht."

Hast du dergleichen Aussprüche nicht schon bey Dichtern gelesen?

Lysis. O ja!

Sokr. Und in den Schriften der größten Weisen eben das gefunden, worin es gleichfalls heißt, daß ähnliche Dinge allzeit in natürlicher Freundschaft stehen? So reden und schreiben die Weisen, welche über die Natur der Dinge und des Weltalls Lehren geben.

Lysis. Du hast Recht!

Sokr. Reden sie denn auch wahr?

Lysis. Vielleicht!

Sokr. Vielleicht um die Hälfte, vielleicht auch im Ganzen.

Und doch will es uns nicht einleuchten. Uns scheint es vielmehr, daß der Böse dem Bösen um so mehr Feind sey, je näher er ihm ist und je mehr er mit ihm zu thun hat. Denn er beleidigt. Nun aber ist es nicht möglich, daß Beleidiger und Beleidigte Freunde von einander sind. Nicht wahr?

Lysis. Ich glaub' es!

Sokr. In so fern wäre also jener Ausspruch um die Hälfte nicht wahr, weil ja böse Menschen einander auch ähnlich sind.

Lysis. Du hast Recht!

Sokr. Daher glaube ich denn, daß sie unter den Aehnlichen oder Gleichgesinnten, welche, wie sie sagen, Freunde von einander sind, bloß die Tugendhaften verstehen: dahingegen von den Bösen mit Recht gesagt wird, daß sie nie harmoniren, weder unter einander, noch mit sich selbst, sondern eben so ungereimt als wankelhaft sind. Was aber ihm selbst nicht ähnlich ist, sondern voll Zwistes gegen sich selbst, das wird auch einem Andern nie ähnlich noch Freund sey

Meinst du das nicht auch?

Lysis. Allerdings!

Sokr. Die also sagen, das Aehnliche sey Freund dem Aehnlichen, wollen, wie es mir scheint, lieber Freund, nichts anders zu verstehen geben, als, daß allein der Tugendhafte allein dem Tugendhaften Freund sey, der Böse hingegen nie wahre Freundschaft hegen könne weder gegen den Tugendhaften, noch gegen einen, der auch böse ist.

Scheint dir das auch?

Lysis. Ja!

Sokr. Wir wissen also nun, welche Menschen Freunde sind. Nur die Tugendhaften können es seyn, wie das Bisherige lehrt.

Lysis. Das halte ich auch dafür!

Sokr. Und ich nicht weniger.

Bey dem Allen aber ist es mir noch nicht so recht! Wir wollen sehen, ob das Grund hat, was mich noch bedenklich macht.

Der Aehnliche ist Freund dem Aehnlichen, so fern er ihm ähnlich ist, und als solcher einem solchen auch nützlich — doch lieber auf folgende Weise die Sache vorgestellt.

Kann irgend ein Aehnliches irgend einem Aehnlichen heilsam seyn oder Nachtheil bringen, ohne daß es zugleich ihm selbst heilsam oder nachtheilig wäre? oder von seinem Aehnlichen etwas leiden, ohne dasselbe auch von sich selbst zu leiden?

Wie ist es nun möglich, daß Dinge der Art, die Eins dem Andern nicht beförderlich sind, von einander geliebt werden?

Ist dieß irgend möglich?

Lysis. Gar nicht!

Sokr. So wäre also der Aehnliche dem Aehnlichen nicht Freund; sondern der Tugendhafte dem Tugendhaften, so weit er tugendhaft, und nicht, so weit er ähnlich ist.

Lysis. Vielleicht!

Sokr. Sollte indessen der Tugendhafte, so weit er tugendhaft ist, in eben so weit nicht auch ihm selbst genug seyn?

Lysis. Das glaub' ich!

Sokr. Wer ihm selbst genug ist, bedarf keines andern, seiner Genugsamkeit wegen.

Lysis. Wie sollte er?

Sokr. Wer keines bedarf, der liebt auch nicht dieß oder das als Etwas, das er gern haben möchte.

Lysis. Freylich nicht!

Sokr. Wer auf die Weise nicht liebt, der sucht auch nichts Liebes.

Lysis. Nein!

Sokr. Wer nichts Liebes sucht, der ist auch nicht Freund.

Lysis. Er scheint nicht!

Sokr. Wie werden nun die Tugendhaften Freunde von Tugendhaften seyn können, da sie weder in Abwesenheit einer nach dem andern sich sehnen, denn sie sind, auch getrennt von einander, sich selbst genug; noch in Gegenwart einander gebrauchen?

Solche Menschen aber, von denen das Eine wie das Andere gilt, können sich auf keine Weise einander werth halten: meinst du nicht auch?

Lysis. Auf keine!

Sokr. Menschen aber, die sich einander nicht werth halten, können auch nicht Freunde von einander seyn.

Lysis. Ganz richtig!

Sokr. Denke einmahl, Lysis, wohin wir uns wohl verirrt haben — Könnten wir vielleicht ganz und gar betrogen seyn?

Lysis. Wie meinst du?

Sokr. Ich hörte einst, daß jemand sagte

— ich weiß es noch ganz genau, — daß das Aehnliche dem Aehnlichen, die Guten den Guten am feindlichsten wären. Er berief sich unter andern auch auf den Hesiod, welcher sagt:

„Der Töpfer ist neidisch dem Töpfer,
„der Sänger dem Sänger, der Arme
„dem Armen."

Aus diesen und ähnlichen Aussprüchen schien es ihm nothwendig zu folgen, daß nirgend mehr Neid und Eifersucht und Feindschaft Staat finde, als zwischen dem Aehnlichsten und Aehnlichsten, und keine größere Freundschaft, als zwischen dem Unähnlichsten.

Der Arme sey nähmlich gezwungen, des Reichen Freund zu seyn, der Schwache des Starken, dessen Hülfe er bedarf, und der Kranke des Arztes: wie denn überhaupt jeder der etwas nicht wisse oder könne, den liebe und als Freund suche, der es wisse und vermöge.

Ja er trieb es noch weiter und behauptete, es sey so wenig wahr, daß das Aehnliche dem Aehnlichen Freund sey, daß vielmehr das Gegentheil wahr sey.

Keine größere Freundschaft oder Eintracht, sagte er, findet sich als zwischen den allerniedrigsten Dingen. Jedes trachtet nähmlich nach dem, was ihm das Widrigste ist, nicht aber nach dem Aehnlichen. Das Trockne sucht Nässe, das Kalte Wärme, das Bittre Süßigkeit, das Scharfe ein Stumpfes, das Leere Fülle, und die Fülle das Leere, und so weiter durch alle Dinge. —

Und dieses, versicherte er, kommt daher, weil

das Entgegengesetzte am Entgegengesetzten seine Nahrung finde, indem das Aehnliche seinem Aehnlichen keinen Genuß gäbe.

In der That, lieber Freund, wußte dieser Mann seine Behauptungen sehr scheinbar zu machen, und ihnen mit vieler Beredtsamkeit nicht wenig Nachdruck zu geben.

Was haltet ihr nun davon?

Menex. Es läßt sich alles recht gut hören.

Sokr. Wollen wir also annehmen, daß nichts einander so sehr Freund sey, als das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten?

Menex. Allerdings!

Sokr. Nun es möchte seyn!

Allein, Menexen, scheint jene Behauptung doch nicht äußerst seltsam? Und werden jene allweisen Männer, die großen Meister des Widerspruchs, nicht sogleich auf uns zu kommen, und fragen, ob Freundschaft und Feindschaft nicht einander höchst entgegengesetzt sind?

Was sollen wir diesen nun antworten? Können wir anders als diese Frage mit Ja! beantworten?

Menex. Nicht anders!

Sokr. Ist denn, werden sie weiter fragen, das Feindliche dem Feindlichen Freund, oder das Freundliche dem Feindlichen?

Menex. Weder dieß von jenem, noch jenes von diesem.

Sokr. Oder das Gerechte vom Ungerechten, das Maßhaltende von Zügellosen, das Gute vom Bösen?

Menex. Alles das nicht.

Sokr. Und doch müssen auch die eben genannten Dinge einander Freund seyn, wenn irgend zwey Dinge von einander Freund seyn sollen, darum weil sie einander entgegen sind.

Menex. Nothwendig!

Sokr. Also ist weder das Aehnliche dem Aehnlichen, noch das Widrige dem Widrigen Freund.

Menex. Es scheint nicht.

Sokr. Damit uns aber die wahre Natur des Freundlichen oder Lieben, in Absicht auf das, was es ist und wo es ist, nicht noch mehr täusche, so wollen wir auch noch dieses erwägen.

Es ist wohl keins der vorhin genannten Dinge, sondern Etwas, das an sich weder gut noch böse ist, wohl aber dann und wann das Gute suchend oder verlangend.

Menex. Wie verstehst du das?

Sokr. In Wahrheit! ich weiß es selbst nicht, sondern wanke hin und her, weil ich nichts bestimmtes sehe, worauf sich fußen ließe. Ja ich möchte fast mit dem alten Sprichwort sagen, „das Schöne selbst sey freundlich und lieb."

Es scheint nähmlich sehr weicher, glatter und schlüpfender Art zu seyn: und eben darum, weil es so und nicht anders ist, wird es sich vielleicht unserer Natur ganz unvermerkt einflößen und dieselbe durchdringen.

Ich für meine Person glaube, daß das Gute schön sey: meinst du das nicht auch?

Menex. Ja!

Sokr. Ich sage auch, doch nur muthmaßend und gleichsam ahndend, daß ein gewisses Etwas, an sich weder gut noch böse, des Schönen und Guten Freund sey.

Höre aber, in wie fern ich dieses muthmaße.

Man muß, wie mir scheint, drey Hauptbegriffe annehmen, das Gute, das Böse und ein Drittes, das weder ein Gutes noch ein Böses ist.

Was meinst du?

Menex. Eben das!

Sokr. Folglich ist weder das Gute dem Guten, noch das Böse dem Bösen, noch das Gute dem Bösen Freund, wie dieses auch nach dem Obigen nicht seyn kann: sondern wenn irgend Etwas gegen irgend Etwas Freund seyn soll, so kann nichts anders, als das an sich weder Gute noch Böse Freund seyn entweder des Guten oder dessen, was mit ihm selbst nicht gleicher Natur ist *). Denn dem Bösen kann nichts Freund seyn.

Menex. Das ist wahr!

Sokr. Auch dem Aehnlichen das Aehnliche nicht, wie wir vorhin angenommen haben, nicht wahr?

Menex. Ja!

Sokr. Folglich wird auch dem Nichguten

*) το μητη αγαθον, μητε κακον φιλοι ειναι η τω αγαθω, η ω τω τοιωτω αυτο οιον εστιν. Das ω vor τω τοιωτω stehet hier ganz recht, wie der ganze Zusammenhang des vorhergehenden und folgenden lehrt, obgleich Ficin es verworfen hat, welcher übersetzt: ut quod nec bonum nec malum est, amicum sit aut bono, aut tali alicui quale ipsum est.

und Nichtbösen kein Aehnliches derselben Natur Freund seyn können *).

Menex. Es scheint nicht.

Sokr. Und daher allein das Nichtgute und Nichtböse dem Guten allein Freund seyn können.

Menex. Nothwendig!

Sokr. Allein, lieben Kinder, hat es mit dem eben Gesagten auch völlig seine Richtigkeit?

Wenn wir uns, z. B., einen gesunden Körper denken, so bedarf der keines Arztes, noch sonst eines Beystandes, weil er sich selbst genug ist. Daher denn auch kein Gesunder einem Arzte Freund ist, weil und in so fern er gesund ist: nicht wahr?

Menex. Freylich kein Gesunder.

Sokr. Wohl aber der Kranke seiner Krankheit wegen.

Menex. Allerdings!

Sokr. Krankheit aber ist ein Uibel, und Heilkunde nützlich und gut?

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Ein Körper hingegen, so weit er Körper ist, an sich weder gut noch böse.

Menex. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. Indessen ist der Körper, der Krank-

*) ἐκ ἀρα . . . . τὸ τοιοῦτον φίλον οἱον αὐτο. Diese Worte beziehen sich auf das gleich vorhergehende: ὁ τῷ τοιῷδε οἷον αὐτο ἐξιν (sc. φίλον εἶναι), woraus man siehet, daß die Negation ὁ bey τῷ τοιῷδε richtig sey. Beydes aber stehet in Verbindung mit den Worten: οὐδε μὴν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ (sc. φίλον εἶναι).

heit wegen, gezwungen, sich nach der Heilkunde umzusehen, und dieselbe lieb zu gewinnen.

Menex. Das scheint mir!

Sokr. Also Etwas, das weder böse noch gut ist, gewinnt lieb oder wird Freund des Guten, um der Gegenwart eines Uibels willen.

Menex. Natürlich!

Sokr. Und zwar noch ehe dasselbe, der Körper nähmlich, selbst übel wird durch das Uibel, was er hat. Denn er ist, statt des Guten, wonach er trachtet, und was er lieb hat, noch nicht selbst übel geworden, weil er sonst nicht nach etwas Gutem verlangen könnte, indem es nicht möglich ist, daß Uibel Gutes liebe.

Menex. Freylich unmöglich.

Sokr. Merkt das wohl, was ich sage.

Ich nehme an, daß einige Dinge selbst so werden, wie ein gewisses Vorhandenes, einige aber auch nicht.

Wenn jemand z. B. etwas mit einer Farbe überstreicht, so ist dem Uiberstrichenen das Uibergestrichene (die Farbe) nahe oder gegenwärtig.

Menex. Das ist wahr!

Sokr. Ist aber auch das Uiberstrichene schon selbst wie das Uiberstrichene?

Menex. Ich verstehe dich nicht.

Sokr. Vielleicht besser so.

Wenn jemand deine blondgelben Haare mit weißer Schminke salbte, würden sie denn weiß seyn, oder weiß scheinen?

Menex. Nur scheinen.

Sokr. Ihnen wäre also eine Weiße gegenwärtig.

Menex. Ja!

Sokr. Und doch wären sie selbst um nichts weißer, wenn man sie bloß als Haare betrachtet, weil die bloße Gegenwart der hinzu gekommenen Weiße sie selbst eben so wenig weiß als schwarz macht. —

Menex. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. Allein, lieber Freund, wenn das Alter sie mit dieser Farbe überzieht, dann sind sie, durch die Gegenwart des Weißen, selbst weiß, wie das, was ihnen gegenwärtig ist.

Menex. Nicht anders!

Sokr. Hierauf zielte also meine obige Frage, ob eine Sache, der etwas gegenwärtig ist, bloß um dieser Gegenwart willen, schon eben so sey, wie das ihr Gegenwärtige, und eben das habe, was dieses hat; oder nur alsdann, wenn das ihr Gegenwärtige auf eine gewisse Art gegenwärtig ist, und im Gegentheil nicht?

Menex. Nur das Letztere, nähmlich wenn es ihr auf eine gewisse Art gegenwärtig ist.

Sokr. So ist denn das an sich weder Böse noch Gute darum noch nicht böse oder übel, wenn gleich ein Uibles zuweilen ihm gegenwärtig ist: es gibt aber auch Fälle, wo es bereits selbst so geworden ist.

Menex. Richtig!

Sokr. In dem Fall also, wenn einer Sache ein Uibel gegenwärtig ist, ohne daß die Sache bereits selbst übel geworden ist, macht eben diese

Gegenwart, das Jenes nach etwas Gutem verlangt: diejenige Gegenwart hingegen, welche die Sache selbst übel oder zum Verdorbenen macht, beraubt sie an sich aller Begierde sowohl als auch der Freundschaft für das Gute. Denn nun ist sie nicht mehr das was man weder böse noch gut nennt, sondern böse oder verdorben. Zwischen dem Bösen und Guten aber ist, wie wir oben sahen, keine Freundschaft.

Menex. Nein!

Sokr. Hienach könnte man nun auch sagen, daß weder diejenigen, die bereits Weise sind, noch Weisheit suchen, diese mögen nun göttliche oder menschliche Wesen seyn, noch auch solche, die ihrer Unwissenheit wegen ganz verdorben, und für alles bessere gefühllos sind. Denn weder ein ganz Verdorbener noch ein ganz Unwissender liebt und sucht Weisheit.

Es bleiben also keine übrig, als solche, die zwar das Uibel der Unwissenheit wirklich haben, aber durch dasselbe noch nicht ganz gefühllos und unbelehrsam geworden sind, sondern noch erkennen, daß sie nicht wissen, was sie nicht wissen. Diese lieben also die Weisheit als solche, die an sich weder gut oder vollkommen noch böse oder verdorben sind.

Die Verdorbenen als solche lieben nähmlich die Weisheit nicht, so wenig als die Guten oder bereits Vollendeten sich darnach noch sehnen. Denn weder das Widrige, ist ein Liebhaber oder Freund des Widrigen, noch das Aehnliche vom Aehnlichen, wie wir im vorhergehenden erkannt haben. Erinnert ihr euch dessen noch?

Menex. und Lysis. O ja!

Sokr. Nun so hätten ja, meine Lieben, Lysis und Menexen, dasjenige ganz gefunden, was man Freund und nicht Freund nennen muß.

Denn sowohl in Absicht auf Geist als auf Körper und in jedem Betracht haben wir angenommen, daß das an sich weder Böse noch Gute um der Gegenwart eines Bösen oder Uibels willen des Guten Freund sey *).

Menex. und Lysis. Das ist vollkommen wahr!

Sokr. Ich freuete mich nun selbst sehr, gleich einem Jäger, der das erhalten hat, was er wünschte, und herzlich froh ist.

Es währte aber nicht lange, da mich schon wieder die seltsamste Besorgniß anwandelte, das von beyden Seiten als wahr erkannte, möchte wohl nichts weniger als wahr seyn.

Ganz verlegen und unmuthig rief ich daher aus, o weh! meine Lieben, Lysis und Menexen ich glaube, wir haben einen Traum erhascht.

Menex. Wie kannst du so sprechen?

Sokr. Ich fürchte, ich fürchte, wir sind auf Erklärungen dessen, was Freund sey, gerathen, die eben so falsch sind, als jene eitlen Menschen voll Uibermuths und leerer Ruhmredigkeit.

Menex. Wie meinst du das?

Sokr. Wir wollen es gleich sehen.

*) D. i. anfange etwas Gutes zur Abhelfung des Uibels zu suchen, so bald dieses, das Uibel, wirklich da ist.

Wenn jemand Freund ist, ist er denn Freund von seiner Person, oder nicht?

Menex. Nothwendig von einer Person.

Sokr. Wegen nichts und um nichts, oder einer Sache wegen und um etwas?

Menex. Einer Sache wegen und um etwas.

Sokr. Ist das, warum jemand einem andern Freund ist, selbst Freund, oder weder Freund noch Feind?

Menex. Ich verstehe dich nicht!

Sokr. Das glaub' ich wohl!

Vielleicht wirst du besser verstehen, wenn ich die Sache auf folgende Weise vorlege, und ich selbst, glaub' ich, werde mich besser verstehen.

Wir sagten doch vorhin, daß der Kranke des Arztes Freund sey. Nicht wahr?

Menex. Ja!

Sokr. Der Krankheit wegen, und um der Gesundheit willen, des Arztes Freund?

Menex. Freylich!

Sokr. Die Krankheit ist doch ein Uibel?

Menex. Allerdings!

Sokr. Und die Gesundheit — was ist die? ein Gut oder Uibel, oder keins von beyden?

Menex. Ein Gut!

Sokr. Nun aber sagten wir doch, wie ich nicht anders weiß, daß der Körper, der an sich weder Gut noch Uibel ist, wegen der Krankheit, das heißt, wegen des Uibels *), der Heilkunde

Freund

*) D. i. wegen dessen, was in Beziehung auf den Körper als solchen ein Uibel ist.

Freund sey, oder dieselbe liebe. — Heilkunde aber ist ein Gut. — Die Heilkunde wird also ein Gegenstand der Freundschaft, der Gesundheit wegen — und die Gesundheit ist ein Gut, nicht wahr?

Menex. Ja!

Sokr. Ist sie denn — die Gesundheit — freundlich oder unfreundlich?

Menex. Freundlich!

Sokr. Die Krankheit aber feindlich?

Menex. Allerdings!

Sokr. Was also weder böse noch gut ist, weil das Böse und Widrige des Guten Freund ist, um des Guten und Freundlichen willen Freund *)

Menex. Das scheint!

Sokr. Also bloß um des Freundlichen willen ist das Freundschaftliche Freund, wegen des Feindlichen **).

*) D. i. der menschliche Körper sucht im Zustande der Krankheit die Vortheile der Heilkunde um der Gesundheit willen, oder um gesund zu werden. Das an sich weder Böse noch Gute ist, nach dem Vorhergehenden, der Körper; das Böse und Widrige ist Krankheit oder der kranke Zustand; das Gute ist die Heilkunde, und das Freundliche die Gesundheit.

**) D. i. die Heilkunde oder der Arzt wird der bloßen Krankheit wegen als Freund geliebt, um gesund zu werden. Die Gesundheit ist das Freundliche; die Heilkunde freundschaftlich, weil sie zur Gesundheit hilft und wird daher als Freund geliebt, und zwar wegen des Feindlichen, d. i. wegen einer gegenwärtigen Krankheit.

Menex. Das scheint so!

Sokr. Gut!

Da wir indessen, lieben Kinder, so weit gekommen sind, so haben wir wohl Ursache aufzumerken, damit wir nicht irre gehen.

Ob das Freundliche des Freundlichen Freund sey, darum bekümmere ich mich jetzt nicht; auch nicht, ob das Aehnliche des Aehnlichen Freund sey, welches nach dem Vorhergehenden unmöglich war.

Allein wir müssen folgendes doch noch besser erwägen, damit uns das eben Gesagte nicht in die Irre führe.

Die Heilkunde, sagten wir doch, sey der Gesundheit wegen, Freund *).

Menex. Ja!

Sokr. Auch die Gesundheit ist etwas Freundliches **)?

Menex. Freylich!

Sokr. Wenn sie also freundschaftlich ist, oder Freundschaft übt, so geschiehet es warum ***).

Menex. Allerdings!

*) D. i. werde als Freund gesucht und geliebt.

**) D. i. der Natur-gemäßes und wohlthuendes, wie die Krankheit der Natur entgegen, und darum feindlich ist.

***) D. i. wenn die Heilkunde sich freundschaftlich beweißt, so geschiehet es darum, weil sie zur Gesundheit hilft, oder die Gesundheit ist das, warum die Heilkunde freundschaftlich genannt wird.

Sokr. Und ist Freund wovon *), wenn wir anders dem vorhin eingestandenen treu bleiben wollen.

Menex. Allerdings!

Sokr. Folglich wird denn auch jenes **) Freund seyn eines Freundlichen willen?

Menex. Ja!

Sokr. Nun, dächt' ich, wären wir weit genug, um einzusehen, daß wir auf diesem Wege nicht weiter fortschreiten dürfen, sondern auf etwas Ursprüngliches kommen müssen, was nicht auf ein anderes und wieder auf ein anderes Freundschaftliches hinaus gehet, sondern dasjenige selbst trifft, was vor allen übrigen Dingen freundschaftlich ist, und diesen zum Grunde liegt, um dessentwillen auch das Uibrige sammt und sonders das heißt, was es heißt.

Menex. Nothwendig!

Sokr. Eben dieses ist es, warum wir, wie ich glaube, uns in Acht zu nehmen haben, damit uns jene anderweitigen Dinge, die wir um eines Andern willen freundlich, freundschaftlich, Freund

*) Wenn das Subject, wie ich glaube, die Heilkunde ist, so heissen die Worte: und ist Freund wovon, so viel als, sie hat einen Gegenstand, an dem sie sich freundschaftlich beweißt, und von dem sie als Freund gesucht wird, weil er ihrer Hülfe bedarf.

**) D. i. der Gegenstand der freundschaftlichen Heilkunde oder der Kranke wird Freund seyn oder die Heilkunde des Arztes lieben um der Gesundheit willen.

nennen, nicht als Bilder von diesem Andern *) täuschen, sondern damit wir nur dieses Andere eigentlich begreifen und sehen, was dasjenige sey, welches zuerst und vor allen Dingen das wahrhaft Freundliche oder Freundschaftliche ist, oder bey allen übrigen zum Grunde liege, und der Maaßstab alles übrigen sey.

Dies werden wir am beßten auf folgende Weise fassen.

Wenn jemand viel aus einer Sache macht, z. B. ein Vater aus einem Sohne, so schätzt er dieselbe vor allen übrigen Dingen. Wer aber nun auf die Weise z. B. aus seinem Sohne viel macht, der wird, um des Sohns willen, auch noch aus diesem oder jenem viel machen. Z. B. wenn er sähe, daß sein Sohn Schierling getrunken hätte, so würde er sehr viel aus Wein machen, so bald er überzeugt wäre, daß dieser seinen Sohn retten könnte.

Menex. Allerdings!

Sokr. Nicht weniger aus dem Gefäß, worin der Wein etwa wäre.

Menex. Auch das glaub' ich!

Sokr. Wird er unter solchen Umständen auf einen irrdenen Becher mehr halten als auf seinen Sohn? Nichts weniger! nicht einmahl auf drey

*) Dieses Andere ist gerade das, was den Begriff der Freundschaft oder Liebe an sich, oder nicht um eines Zweyten oder Dritten willen, in sich faßt, und wovon jene Dinge, die man auch freundlich, lieb, freundschaftlich nennt, nur Bilder sind.

Kannen Weins mehr, als auf seinen Sohn, sondern die ganze Sache wird sich so verhalten.

Aller Betrieb, alle Neigung und alles Bestreben dieser Art geht eigentlich nicht auf das, worauf es, bloß um eines Andern willen, zunächst abzuzwecken scheinen könnte, sondern auf das, um dessentwillen alle diese Veranstaltungen gemacht werden.

Eigentlich ist es nicht wahr, was so oft gesagt wird, daß man aus Gold und Silber viel mache; nichts weniger, als das: sondern das, woraus wir viel machen, ist nichts anders, als um dessentwillen sowohl das Gold als alles Uibrige veranstaltet wird, was veranstaltet wird, nicht wahr? —

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Gilt eben dieses nicht auch von Freund und Freundschaft? Wenn wir nähmlich, um etwas Freundschaftlichen willen, von gewissen Dingen sagen, daß sie uns freundschaftlich sind, so reden wir davon unter diesem Nahmen nur uneigentlich und beziehungsweise. — Im eigentlichen Verstande ist nur dasjenige Freund oder freundschaftlich, worauf jene sogenannten Freundschaften insgesammt hinausgehen und Bezug haben.

Menex. Das scheint allerdings so.

Sokr. Das eigentlich und wahrhaft Freundschaftliche ist also nicht um eines andern Freundschaftlichen willen freundschaftlich *).

*) D. t. z. B. die Gesundheit ist uns nicht um der Heilkunde oder des Arztes und der Arzeney willen lieb, sondern umgekehrt.

Menex. Freylich nicht!

Sokr. So viel sehen wir also, daß das Freundschaftliche nicht um eines andern Freundschaftlichen willen freundschaftlich sey. — Diesen Satz haben wir ganz und gar verwiesen.

Dagegen aber entsteht die Frage: ist das Gute freundschaftlich?

Menex. Ich glaub' es.

Sokr. Wird denn das Gute geliebt um des Uibels willen? und verhält sich die Sache etwa so? wenn von den drey Dingen, die vorhin angegeben wurden, das Gute, das Böse, und das weder Gute noch Böse, zweye angenommen werden, das Uibel oder Böse aber, als das Dritte, weichen muß und weder Körper, noch Seele, noch sonst etwas von dem, was wir an sich weder gut noch böse genannt haben, berühren darf, daß alsdann das Gute gar nicht mehr nützlich und ohne allen Gebrauch seyn würde?

Denn wenn uns nichts mehr beschädigt, so brauchen wir auch keines Beystandes mehr, den Schaden wieder gut zu machen. Und gerade auf diese Weise würde es ganz einleuchtend, daß wir wegen des Uibels das Gute gern haben und lieben, in so fern wir nähmlich das Gute als Heil- oder Abhelfungsmittel des Uibels, und das Uibel als eine Krankheit betrachten. Wo nun keine Krankheit ist, da bedarf es auch keiner Arzeney.

Wäre dieses also etwa der Grund, warum das Gute, um des Uibels willen, von uns geliebt wird, weil wir selbst zwischen dem Uibel und Guten gleichsam in der Mitte stehen? obgleich das

Gute an sich, seiner selbst wegen, keinen Gebrauch und Nutzen hat?

Menex. Das scheint wohl so!

Sokr. Wenn wir daher oben gesagt haben, daß das Freundschaftliche im wahren Verstande eigentlich das sey, worauf alle übrige Freundschaftlichkeiten hinaus gehen und Bezug haben, und daß diese letzteren keine andere wären, als die, wie wir angenommen haben, um eines andern Freundschaftlichen willen freundschaftlich heissen: so scheint das hier gar nicht zu passen. Denn diese heissen, wie gesagt, nur um eines Freundschaftlichen willen freundschaftlich: das wesentlich Freundschaftliche hingegen scheint, seiner Natur nach, offenbar ganz das Gegentheil davon zu seyn: nähmlich nicht eines Freundschaftlichen, sondern des Feindschaftlichen wegen freundschaftlich *). So bald nun das Feindschaftliche aufhört, bleibt, wie es scheint, auch kein Freundschaftliches mehr.

Menex. Natürlich, so weit das Bisherige gilt. —

Sokr. Beym Zeus! würde man eben so auch sagen können, daß weder Hunger, noch Durst, noch sonst etwas dieser Art, mehr seyn werde, so bald das Uibel oder die Krankheit gänzlich getilgt wäre; oder wird zwar Hunger seyn,

*) D. i. das Gute ist uns eben deßwegen lieb und werth und unserer Natur wohlthätig, weil es das Gegentheil des Uibels ist, und dieses freundschaftliche Uibel durch jenes vertrieben wird.

wenn anders Menschen und Thiere seyn sollen, derselbe aber nicht schädlich? so wie auch Durst und alle übrige Gelüste, ohne daß dieselben übel, böse und verderblich seyn würden, nachdem das Uibel oder Böse gänzlich getilgt wäre? —

Vielleicht ist die Frage, was und wie es alsdann seyn oder nicht seyn würde, gar lächerlich, weil wir es nicht wissen.

So viel wissen wir indessen doch, daß nach der jetzigen Lage der Dinge der Hunger zuweilen schädlich, zuweilen vortheilhaft ist, nicht wahr?

Menex. Allerdings!

Sokr. Eben das gilt von Durst und allen andern Gelüsten, die zuweilen nützlich, zuweilen schädlich werden, zuweilen aber auch weder das Eine noch das Andere sind: nicht wahr?

Menex. Ja sehr!

Sokr. Wenn also das Uibele, was diese Dinge haben können, getilgt wird, werden denn diese Dinge selbst, die an sich nicht übel sind, auch mit getilgt?

Menex. Gar nicht!

Sokr. Sie werden also bleiben als Gelüste, die an sich weder übel noch gut sind, auch wenn das Uibele derselben getilgt ist.

Menex. Das scheint!

Sokr. Ist es nun wohl möglich, daß jemand Lust oder Liebe wozu haben kann, ohne ein Freund dessen zu seyn, wozu er Lust oder Liebe hat? —

Menex. Ich glaube, das ist nicht möglich.

Sokr. Gewisse Dinge werden also, wie es

scheint, lieb und werth bleiben, auch wenn die Uibel gehoben sind *).

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Das gilt aber nicht, so bald das Uibel eigentlich Ursache ist, warum dieses von jenem geliebt wird, weil, nach Tilgung des Uibels, Eins dem Andern nicht mehr lieb seyn kann. Denn so bald keine Ursache mehr da ist, warum Eins dem Andern lieb war, kann auch diese Liebe nicht mehr Statt finden.

Menex. Ganz richtig!

Sokr. Haben wir oben nicht anerkannt, daß das Liebende Etwas liebe und um Etwas? und geglaubt, daß das an sich weder Gute noch Uibele das Gute liebe eines gewissen Uibels wegen?

Menex. Das ist wahr!

Sokr. Und jetzt glauben wir doch eine ganz andere Ursache, warum Etwas liebt oder geliebt wird, entdeckt zu haben.

Menex. Dem ist so!

Sokr. Ist also, wie wir angenommen haben, die Lust oder Begierde wohl die eigentliche Ursache der Freundschaftlichkeit? und ist das Begehrende ein Freund dessen, was es begehrt, und alsdann, wenn es begehrt?

Sonach wäre denn, was wir vorhin als freundschaftlich annahmen, ein bloßes Spiel und langweilige Dichtung?

*) In Rücksicht auf deren Wegschaffung sie geliebt oder gesucht werden könnten.

Menex. Das sollte man fast glauben!

Sokr. So viel ist aber auch wahr, daß jedes Begehrende nur das begehrt, wessen es bedarf: nicht wahr?

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Das Bedürfende wäre also ein Freund dessen, wessen es bedarf?

Menex. Mir scheint es!

Sokr. Bedürftig aber ist jedermann dessen, wessen er entbehrt oder beraubt ist?

Menex. Wie anders?

Sokr. Worauf nun jemandes Liebe, Freundschaft oder Verlangen geht, das ist, wie es scheint, etwas ihm Verwandtes oder Zugehörendes.

Menex und Lysis. Ja!

Sokr. Ihr also, meine Lieben, Menexen und Lysis, wenn ihr Freunde von einander seyd *) so müßt ihr auch in einer gewissen natürlichen Verwandschaft mit einander stehen.

Menex. und Lysis. Das muß seyn!

Sokr. Und wenn sonst jemand eines andern begehrt oder ihn liebt, meine Kinder, so begehrt er seiner oder liebt und hält auf ihn aus keiner andern Ursache, als weil er mit dem Geliebten so oder so verwandt ist, es sey der Seele nach, oder in Absicht auf Charakter, Sitten oder Gestalt.

*) Statt: Ὡς φαινεται, ὦ Μενεξενε τε και Αυσι, Συνεφατην, Ὑμεις αρα, ει φιλον &c. lese ich: Συνεφατην, Ὑμεις αρα, α Μενεξενε τε και Αυσι, ει φιλοι &c. Das ως φαινεται scheint als Glosse in den Text gekommen zu seyn.

Menex. Allerdings!

Lysis schwieg.

Sokr. Gut

Was nähmlich natürlich mit uns verwandt ist, das können wir nicht anders als lieben, wie wir gesehen haben.

Menex. Das scheint wohl.

Sokr. Nothwendig ist es daher auch, daß der ächte und unverstellte Liebhaber von seinen Lieblingen geliebt werde.

Hier wollten beyde, Lysis und Menexen, kaum beystimmen. Dagegen Hippothales eine herzliche Freude verrieth, indem er eins über das andere seine Farbe änderte.

Da ich aber noch gern weiter in der Sache wollte, so setzte ich folgendes hinzu:

Wenn also das Verwandte und Aehnliche von einander verschieden sind, so hätten wir, glaub' ich, gezeigt, Lysis und Menexen, worin die Natur der Freundschaft bestehet.

Sind hingegen beyde, das Aehnliche und Verwandte, einerley, so möchte es eben so schwer werden: das was vorhin angenommen wurde, zu verwerfen, das nähmlich nicht das Aehnliche dem Aehnlichen zu folge der Aehnlichkeit unnütz sey, als nachtheilig anzunehmen, daß das Unnütze freundschaftlich sey.

Wollt ihr also, nachdem wir durch das Bisherige doch einmahl wie betrunken geworden sind, daß wir zugeben und festsetzen, daß das Verwandte ganz ein Anderes sey, als das Aehnliche?

Menex. und Lysis. O ja!

Sokr. Auch, daß das, was jeder Sache gut ist, derselben verwandt sey, und das ihr Schädliche oder Verderbliche fremd? oder daß das Uibele dem Uibeln verwandt sey? das Gute dem Guten? und das Nichtgute und Nichtübele dem Nichtguten und Nichtübeln?

Beyde erklärten, daß sie nicht anders glaubten, als daß jedes mit jedem seiner Art verwandt sey.

So sind wir ja, meine Kinder, fuhr ich fort, so weit gekommen, eben das in Absicht der Freundschaft gelten zu lassen, was wir oben verwarfen.

Denn hienach wird der Ungerechte dem Ungerechten, und der Böse dem Bösen nicht minder Freund seyn, als der Gute dem Guten.

Menex. Das scheint wohl.

Sokr. Und wenn wir annehmen, daß das Gute mit dem Verwandten einerley sey, ist das nicht eben so viel als behaupten, der Gute könne nur mit dem Guten Freund seyn?

Menex. Allerdings!

Sokr. Und doch glaubten wir, auch dieses vorhin widerlegt zu haben. Erinnert ihr euch dessen noch?

Menex. und Lysis. O ja!

Sokr. Was bleibt uns nun noch übrig? Offenbar nichts!

Es ist also nöthig, daß ich, nach Art der klugen Redner vor Gericht, alles das, was von Anfang bis jetzt gesagt worden, in eine Summe zusammen fasse.

Wenn nähmlich weder die Geliebten noch die Liebenden, weder die Aehnlichen noch Unähnlichen, weder die Guten, noch die Verwandten, noch sonst Etwas von Allem vorhin genannten (ich weiß selbst nicht mehr was alles genannt worden), wenn, sag' ich, nichts von allen diesen Dingen das eigentliche Freundschaftliche ist und den Begriff des Freundes enthält, so weiß ich nichts mehr anzugeben.

Nachdem ich dieß gesagt hatte, war ich willens, einen andern von der Gesellschaft, und zwar einen der Bejahrten, an meiner Staat die Unterredung fortsetzen zu lassen. Allein die Führer der beyden Knaben Menexen und Lysis traten, in Begleitung ihrer, der jungen Leute, Brüder, augenblicklich herzu, wie ein Paar Schutzgenien *), und befahlen ihnen mit nach Hause zu gehen. Es war schon Abend.

Wir und alle die um uns standen, widersetzten uns zwar zuerst und wollten sie noch eine Weile entfernt halten, allein wir fanden kein Gehör, sondern die Sclaven äußerten vielmehr auf gut ausländisch ihren Unwillen, und riefen immer zu. Wir gaben also nach, (zumahl es uns schien, als wenn sie bey Gelegenheit dieser Merkurialischen Feyerlichkeit ein wenig stark getrunken hätten *), so

*) ὥσπερ δαιμονες τινες könnte auch heißen unverhofft wie Dii ex Machina, wenn die Idee von leitenden und befehlenden Dämonen in der Sokratischen Philosophie nicht zu bekannt und geläufig wäre, als daß hier nicht darauf angespielt werden sollte.

*) Ich folge der Vermuthung des Stephanes, der statt ὑποπεπτωκοτες, ὑποπεπωκοτες liest.

daß wir uns mit ihnen nicht weiter einlassen konnten) und hoben das Gespräch auf.

Da man also aus einander ging, sagte ich noch zum Lysis und Menexen, wir haben uns von beyden Seiten fast lächerlich gemacht, ich, ein alter Mann so wohl als ihr jungen Leute. Denn jene, die uns jetzt verlassen, werden sich darüber aufhalten, daß wir Freunde von einander zu seyn glauben (ich rechne mich nähmlich zu euch) und doch nicht im Stande gewesen sind, anzugeben, was ein Freund ist.

Uiber den Lysis des Platv.

Plato scheint bey diesem Gespräch eine zweyfache Absicht gehabt zu haben: erstlich zu zeigen, wie ein Freund und Liebhaber junger Leute sich in Reden und Handlungen betragen müsse, um seinen Lieblingen in der That nützlich zu werden, oder durch Belehrung und Hinführung auf Selbsterkenntniß sie zu bessern; und zweytens die Natur, d. i. den psychologischen Grund der Freundschaft auf eine dialektische Weise, d. i. nach Angabe alles dessen, was dabey in Betracht kommen kann, mehr zu untersuchen, als etwas darüber auszumachen und festzusetzen. Jenes geschiehet in einer Unterredung des Sokrates mit dem Lysis: dieses hingegen durch Anführung und Beleuchtung aller der Verhältnisse und Beziehungen, in Absicht welcher die Wörter Freundschaft, Liebe u. s. w. so oder so gebraucht werden. Da indessen unter den verschiedenen Meinungen und Angaben diejenigen besonders hervorsticht, wonach der psychologische Grund der Freundschaft und Liebe in der Ver-

wandschaft gleich gestimmter Seelen gesetzt wird, so wird Niemand, der das System der Platonischen Philosophie kennt, zweifeln, daß eben jene Verwandschaft dasjenige sey, wobey Plato stehen geblieben seyn würde, wenn er seinen Gegenstand nicht bloß dialectisch, sondern auch dogmatisch hätte ausführen wollen.

Nach einem sehr artigen Eingange, welcher die Veranlassung des ganzen Gesprächs enthält, wird angezeigt, daß Hippothales, als Liebhaber des Lysis, nichts als Loblieder auf seinen Geliebten mache. Dieses tadelt Sokrates, weil es nicht das Mittel sey, um sich der Liebe seines Gegenstandes auf die Dauer zu versichern, sondern vielmehr eine ganz entgegengesetzte Wirkung thue, indem es den Geliebten stolz mache und aufblähe, und ihn dadurch mehr entferne, als anziehe.

Dieses erkennt Hippothales und bittet den Sokrates, ihm Anweisung zu geben, wie man sich als Liebhaber gegen seinen Geliebten im Reden und Handeln betragen müsse, um ihn zu gewinnen.

Hierauf erwiedert Sokrates, daß er nicht wohl im Stande sey, ihm hierüber eine Erklärung zu geben, wohl aber, ihm in einem Beyspiele den wahren Ton anzugeben, wie ein Liebhaber mit seinem Geliebten reden müsse, wenn er ihm Gelegenheit verschaffen wolle, sich mit dem Lysis selbst in eine Unterredung einzulassen.

Die-

Dieses geschiehet, und Sokrates beginnt eine Unterredung mit dem Geliebten des Hippothales, dem schönen Lysis, die jener unbemerkt mit anhört, und die ein Meisterstück der Sokratischen Kunst, sich mit Knaben und Jünglingeu zu unterreden, ist. Der simpelste Anfang führt endlich dahin, daß jeder in dem Maaße geliebt, gesucht und geschätzt werde, als er wozu nützlich und gut sey, und diejenige Einsicht besitze, welche erfordert werde, um etwas in der That und Wahrheit leisten zu können. —

Die Art dieser Unterredung und die Wendung, welche sie zuletzt nahm, zeigt dem Hippothales, daß ein Liebender gegen seine Geliebte keine andere Sprache führen müsse, als die Sprache der Wahrheit, welche nicht stolz macht, sondern demüthigt, und durch Beförderung der Selbsterkenntniß eben so wohl belehrt und bessert, als anzieht und gewinnt.

Hierauf entsteht die wichtige Frage: wie fängt man es an, um Freunde zu gewinnen? Nach der Erklärung des Lysis, daß er es nicht wisse, wendet sich Sokrates an den Menexen, um von diesem eine Antwort darüber zu erhalten.

Sokrates erklärt dem Menexen, daß er so gut, wie alle andere Menschen, von Jugend auf sich bemühet habe, etwas zu besitzen. Er suche aber nicht Hunde, Pferde, Gold, sondern Freunde: der Fund eines Freundes sey ihm köstlicher und mehr werth, als wenn er den Darius der Perser mit allen seinen Schätzen fangen könnte. „Da mir nun,

fährt er fort, nichts schwerer wird, als eben dieses, nähmlich einen wahren Freund zu finden, und ich doch sehe, daß ihr beyde, ohngeachtet ihr noch jung seyd, schon das Glück gehabt habt, Freunde von einander zu werden: so möchte ich von dir, als einem Erfahrnen in dieser schweren Sache, wohl lernen, wie man dazu gelangt, und wie überhaupt ein Mensch des andern Eigenthum wird?"

Wenn also von zwey Menschen, wovon der eine liebt, der andere geliebt wird, Einer des Andern Eigenthum ist, so frägt sich, welcher von beyden wird das Eigenthum des Andern? der Geliebte des Liebenden, oder jener von diesem, oder dieser sowohl von jenem als jener von diesem?

Menexen erklärt sich für das letzte.

Das kann aber, wendet Sokrates hingegen ein, höchstens nur alsdann seyn, wenn beyde einander lieben, nicht aber da, wo der Liebende nicht wieder geliebt, ja wohl gar gehaßt wird. Ist auch in diesem Fall noch einer des andern Freund, oder keiner von beyden, weil keine gegenseitige Liebe da ist, als worauf die Freundschaft zu beruhen scheint?

Menexen erklärt, daß in diesem Falle keiner von beyden des andern Freund heißen könne.

Sonach, fährt Sokrates fort, hätte denn der Liebende nichts Liebes, im Fall er nichts hat, was ihn wieder liebt, und doch sagen wir von Menschen, daß sie Freunde von Pferden, Hunden, Wein, Gymnastik u. s. w. sind, ohngeachtet sie

von diesen Dingen nicht wieder geliebt werden, und hier also auch das Gegenseitige der Liebe und Freundschaft fehlt.

Dieses leitet zu dem Geständniß, daß das Geliebte dem Liebenden lieb und werth sey, selbst wenn dieses von jenem nicht wieder geliebt werde.

Nun folgt ein neuer Einwurf, der auf einem bloßen Wortspiele des zweydeutigen φιλος (welches sowohl eine thätige, als leidende, subjective und objective Bedeutung haben kann, in so fern es sowohl den der als Freund liebt, als den Lieben oder den der lieb und werth ist, anzeigt,) beruht, und wonach das Verhältniß gerade umgekehrt werden müßte, so daß nicht der Liebende, sondern der Geliebte der φιλος wäre. Dieser Einwurf wird durchgeführt bis zur gänzlichen απορια oder Unentschiedenheit, welcher von beyden der Freund genannt werden könne.

Bey dieser Gelegenheit erklärt Lysis, daß sie auf dem Wege, welchen sie eingeschlagen hätten, das nie finden würden, was sie suchten, welches den Sokrates veranlaßt, sich mit dem Lysis von neuem einzulassen.

Nachdem er den Ausspruch des Lysis gebilligt, wird er ihm eins, diese Frage nach Maaßgabe dessen, was die Dichter davon lehren, zu untersuchen.

Diesem zufolge sind es nicht die Menschen, welche andere Menschen sich zu Freunden und zu einem Eigenthum von sich machen; sondern die

Gottheit selbst führt diejenigen zusammen, welche wegen der Gleichgestimmtheit ihrer Gemüther von einander natürliche Freunde werden. Nach diesem ist also Gleichgestimmtheit der Seelen der wahre Grund der gegenseitigen Liebe und Freundschaft.

Dasselbe lehren auch die Weisen, welche sagen, daß alles Aehnliche in der ganzen Natur in natürlicher Verwandtschaft, und folglich auch Freundschaft stehe.

Gegen diese Lehre werden nun ebenfalls verschiedene Einwürfe gemacht, insbesondere, daß böse Menschen ohngeachtet ihrer Aehnlichkeit doch nicht wahre Freunde von einander seyn können, und folglich nicht das Aehnliche überhaupt, sondern höchstens das Aehnliche, was zugleich tugendhaft ist, den Grund der Freundschaft enthalten könne.

Allein da der Tugendhafte, wie man sagt, sich selbst genug ist, und keines andern bedarf, so wird also der Nahme φιλος oder Freund auch nicht auf die Tugendhaften passen, weil diese sich einander als solche nicht suchen, noch brauchen. Diese Aeußerung wird weiter ausgeführt, bis nach verschiedenen Wendungen das Resultat herauskommt: Freundschaft sey ein Bedürfniß dessen, der weder ganz gut noch ganz böse sey, denn jener brauche sie nicht, so wenig, als der Gesunde den Arzt, dieser aber sey schon für alles Schöne und Gute erstorben, und fühle also kein Bedürfniß mehr von dieser Art.

Nachdem nun auch diese Angabe für einen blo-ßen Traum erklärt worden, so wird die Freund-schaft untersucht, welche nicht an sich und um ih-rer selbst, sondern um eines zweyten oder dritten willen, gesucht und geschätzt wird, und diesen Nah-men führt.

Da aber auch diese Untersuchung noch nicht zum wahren Begriffe der Freundschaft und ihres Subjects führt, so wird nun gegen das Ende von derjenigen Freundschaft geredet, wobey nicht auf Etwas um Etwas gesehen, sondern die bloß um ihrer selbst willen gesucht wird, und diesen Nah-men führt.

Hienach ist nicht die zweydeutige Lust der Grund und die eigentliche Ursache der Freundschaft, ob-gleich jeder Begehrende ein Freund dessen ist, wes-sen er bedarf. Da dieses aber nichts anderes ist, als etwas ihm Zugehörendes und mit ihm Ver-wandtes; so scheint die Natur dieser Verwandt-schaft dasjenige zu seyn, was zwey Menschen zu Freunden von einander macht.

Dieses würde Plato näher ausgeführt haben und seiner bekannten Lehre nach dabey stehen ge-blieben seyn, wenn es ihm nicht darauf angekom-men wäre, die Sache hier unentschieden zu lassen. Da er aber einmahl diesen Zweck hatte, so läßt er den Sokrates gegen diese letzte Angabe abermahls einen Einwurf machen, welcher von der Verwandt-schaft der Ungerechten unter einander hergenommen

ist. Dieser Einwurf bleibt unbeantwortet, weil die jungen Leute abgehohlt werden. Daher Sokrates kurz vor dem Weggehen derselben noch sagt: „wenn weder die Liebenden noch die Geliebten, weder die Aehnlichen noch Unähnlichen, weder die Guten noch die Verwandten — diejenigen sind, die man Freunde nennet, so weiß ich keine mehr.“ —

Laches

oder

von der wahren Zucht *).

*) η περι ανδρειας sive de fortitudine. Da dieser Beysatz weder den eigentlichen Inhalt noch die Absicht dieses Gesprächs ausdrückt, so habe ich dafür einen andern gewählt, der auf beydes geht.

Lysimachus. Melesias. Nikias. Laches. Söhne des Nikias und Laches. Sokrates.

Lysimachus.

Da habt ihr gesehen, ihr meine Freunde, Nikias und Laches, wie der Kämpfer mit den Waffen umzugehen wußte. Warum wir aber, ich sowohl als Melesias, gewünscht haben, daß ihr beyde den Kampf mit anfähet, das haben wir euch vorhin nicht gesagt, wollen uns aber jetzt darüber erklären, da wir euch beyde für Männer halten, mit denen man ganz offenherzig und freymüthig reden darf.

Es gibt zwar gewisse Leute, die dergleichen *) im Grunde verlachen; und wenn jemand im Ernst mit ihnen reden will, sich wohl in Acht nehmen, ihre wahre Meinung zu sagen, sondern sich ganz anders äußern über das, wovon die Rede ist, als sie im Grunde denken, ob sie gleich den Sinn und die Absicht ihres Redegenossen gar wohl errathen **).

*) Wovon unter uns die Rede seyn soll; nähmlich die Behauptung derer, welche lehren, daß man die Jugend in den Waffen üben soll.

**) Eine Anspielung auf die Manier und Ironie des Sokrates, der jetzt vor ihnen stand.

Was aber euch betrifft, so halten wir uns überzeugt, daß ihr eben so fähig seyd, eine solche Sache zu begreifen, als geneigt, nachdem ihr sie begriffen habt, aufrichtig und ohne alle Zweydeutigkeit zu sagen, was ihr davon glaubt.

Dieses hat uns bewogen, euch zu bitten, eine wichtige Sache mit uns gemeinschaftlich zu überlegen.

Alles bisher Gesagte soll nun weiter nichts als gleichsam eine Vorrede oder Einleitung zu dem seyn, was nun gleich folgt.

Wir haben hier diese Söhne. Der gehört meinem Freunde Melesias, und heißt nach seinem Großvater Thukydides, und dieser, mein Junge, führt gleichfalls den Nahmen meines Vaters, Aristides.

Nun halten wir es für unsere Pflicht, uns dieser Jungen so gut anzunehmen, als irgend möglich ist, und wollen nicht dem Beyspiele so vieler folgen, die ihren Kindern, so bald sie nur etwas herangewachsen sind, völlige Freyheit lassen, zu thun, was sie wollen; vielmehr glauben wir eben jetzt anfangen zu müssen, als Väter für sie zu sorgen, so gut wir irgend können.

Da wir nun wissen, daß ihr auch Söhne habt, so haben wir gedacht, auch ihr würdet, so gut als irgend jemand, schon darauf bedacht gewesen seyn, ihnen eine solche Bildung geben zu lassen, als sie nöthig haben, um treffliche Leute zu werden.

Solltet ihr indessen hierauf noch nicht gedacht haben, so führen wir euch die Wichtigkeit und Nothwendigkeit einer solchen Vorsorge zu Gemüthe, mit dem ernstlichen Wunsche, daß ihr mit uns gemein-

schaftlich überlegen wollet, wie wir als Väter für unsere beyderseitigen Söhne am beßten sorgen können. —

Nun aber müssen wir euch auch erklären, was mich und meinen Melesias eigentlich bewogen hat, euch, Nikias und Laches, diesen Vorschlag zu thun, sollte es auch ein wenig weitläuftig seyn.

Wir beyde, ich und Melesias, leben und essen zusammen, und unsere Söhne speisen mit uns.

Da wir nun, wie ich gleich anfangs erklärt habe, mit euch ganz offenherzig und freymüthig reden wollen, so versichern wir euch, daß wir beyde von unsern Vätern sehr viel Großes und Edles gegen unsere Kinder rühmen können: denn sowohl mein als sein Vater haben sich theils im Kriege als Heerführer, theils im Frieden durch Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten um ihr Vaterland sehr verdient gemacht. Desto weniger hingegen können wir von uns rühmen, weßhalb wir uns eben so sehr vor unsern Kindern schämen, als es unsern Vätern wenig Dank wissen, daß sie uns, nachdem wir herangewachsen waren, nicht mehr zu strengen Uibungen angehalten, sondern als lustige Brüder so in den Tag haben hinein leben lassen, indem sie sich mehr um fremde, als ihre eigenen Angelegenheiten bekümmerten.

Da wir also leider! versäumt sind, so zeigen wir dagegen unsern Söhnen, wie sie es anzufangen haben, um besser zu werden, als ihre beyden Väter sind. Mit allem Nachdruck schärfen wir ihnen ein, daß sie für sich sorgen müssen, weil sie sonst, wenn sie unsere Ermahnungen in den Wind

schlügen, nie berühmt in der Welt werden würden, statt daß sie, wenn sie sich jetzt gut angäben, wohl einst der Nahmen ihrer Großväter, die wir ihnen zum Sporn beygelegt haben, sich würdig zeigen könnten.

Ob sie nun gleich den beßten Willen zeigen, uns zu folgen, so ist damit doch noch nichts geschehen, weil es darauf ankommt, was sie eigentlich lernen und treiben müssen, um sich einst als treffliche Leute zeigen zu können.

Nun hat uns jemand gesagt, daß unter Allem, was ein junger Mensch lernen kann, nichts besser sey, als wenn er sich in den Waffen übe, und die Fertigkeit erlange, mit Waffen umzugehen.

Zu diesem Zweck hat er uns jenen Kämpfer, dem ihr beyde zugesehen habt, rühmlichst empfohlen, und bestand darauf, wir sollten ihn nur sehen. Wir entschlossen uns also, dem Schauspiele dieses Mannes beyzuwohnen, und bathen euch, es gleichfalls zu thun, theils damit ihr ihn auch sähet, theils um mit euch, wenn ihr wolltet, gemeinschaftlichen Rath zu halten, ob es etwa gut seyn möchte, uns dieses Kämpfers zum Unterricht unserer Söhne zu bedienen.

Dieß war es, was wir euch vorlegen wollten.

Wir erwarten also nun von euch, daß ihr uns eure Gedanken eröffnet, sowohl in Absicht dieser Kunst, ob ihr sie für junge Leute nothwendig haltet oder nicht? als auch anderer, wovon ihr etwa glaubt, daß sie ein junger Mann vorzüglich treiben müsse, und daß ihr uns zugleich erklärt, wie euch unser Vorschlag, gemeinschaft-

liche Sache mit uns hierin zu machen, gefalle, und was ihr deßhalb zu thun geneigt seyd.

Nikias. Ich für meine Person, Lysimachus und Melesias, kann nicht anders, als eure Absicht loben, und bin bereit, mich mit euch hierüber zu berathen; eben dieses glaub' ich von unserm Laches.

Lach. Ganz recht, Nikias!

Denn was Lysimachus vorhin von seinem und des Melesias Vater sagte, das scheint auch auf uns, und überhaupt auf alle, welche Staatsschen treiben, angewandt werden zu müssen. Alle diese haben fast einerley Schicksal, daß sie nähmlich die Angelegenheit ihrer Kinder und ihrer eigenen Familie wenig oder gar nicht achten. In so weit hast du meinen ganzen Beyfall, Lysimachus.

Wenn du aber uns zu Rathe ziehen willst über das, was zur Bildung junger Leute erfordert wird, so wundert es mich sehr, daß du nicht nach diesen unsern Sokrates zu Rathe ziehest, der doch nicht nur selbst ein Staatsbürger ist, sondern sich auch unabläßig mit solchen Sachen beschäftigt, welche mit Recht zu den rühmlichen Künsten und Uibungen junger Leute, warum es dir zu thun ist, gerechnet werden.

Lysimach. Was hör' ich von dir, Laches? Treibt dieser unser Sokrates auch etwas dergleichen? —

Lach. Allerdings, Lysimachus.

Nikias. Und hievon bin ich kein schlechterer Zeuge, als Laches. Denn mir selbst hat er erst noch kürzlich einen Fremden zugeführt, als Lehrer

meines Sohns in der Musik, nähmlich den Damon, einen Schüler des Agathokles, der der feinste und ausgebildetste Mann ist, nicht nur in der Musik, sondern auch in allen übrigen Künsten; kurz, ein Mann, der sehr verdient, daß man ihm junge Leute dieses Alters anvertrauet.

Lysimach. Ihr verzeihet, Sokrates und Nikias und Laches, daß Männer, wie ich und von meinen Jahren die berühmten Männer jetziger Zeit weniger kennen, als wir sollten, da wir Alters wegen wenig auskommen.

Bist du indessen, Sohn des Sophroniskus, auch der Mann, der einem Mitbürger guten Rath ertheilen kann, so halte ich es für deine Pflicht, daß du es thust.

Zudem bist du ja von Seiten deines Vaters auch mein Freund. Denn wir, dein Vater und ich, waren Freunde und liebten uns sehr: bis an seinen Tod hatten wir uns nie entzweyet.

Ja der Nahme Sokrates schallt noch täglich vor meinen Ohren. Diese Knaben führen ihn immer im Munde, wenn sie im Hause zusammen plaudern, und erwähnen seiner allezeit mit Ruhm: doch habe ich sie noch nicht gefragt, ob es der Sohn des Sophroniskus ist, welchen sie meinen.

Sagt mir doch, Kinder, ist es dieser Sokrates, dessen Nahmen ihr so oft nennt?

Sohn des Lysim. Ohne Zweifel, Vater, ist er es.

Lysimach. O vortrefflich, Sokrates! Bey der Juno! wie freuet es mich, daß du deinem Vater, dem beßten der Männer, so viel Ehre machst!

und daß du als unser Freund auf alles, was unser ist, Anspruch machen kannst, und wir auf alles, was dein ist.

Lach. Ich bitte dich, Lysimachus, halte dich an diesen Mann. Wie oft habe ich ihn gesehen, nicht nur seinem Vater, sondern auch seinem Vaterlande Ehre machen! Bey der Flucht von Delium zog er sich mit mir zurück: und wahrlich, wenn alle übrigen sich so tapfer, wie er, bewiesen hätten, so würde es noch wohl um unser Vaterland stehen, und dasselbe jenen unglücklichen Stoß nicht bekommen haben.

Lysimach. O Sokrates! welch ein unvergleichliches Lob erhältst du von Männern, die allen Glauben verdienen, und gewiß auch in dem, was sie zu deinem Lobe sagen! Du kannst überzeugt seyn, daß ich mich nicht wenig über deinen Ruhm freue; und, wie ich glaube, kann wohl kein Mensch dir ergebener seyn, als ich bin.

Du mußt also für deine Person den Anfang machen, zu uns zu kommen, und uns, wie billig, nicht anders als deine Angehörigen betrachten. Dieß thue doch, von diesem Tage an, nachdem wir uns so erkannt haben. Halte dich zu uns und siehe uns und diese unsere Söhne als die Deinigen an, damit auch unter euch die Freundschaft eurer Väter erhalten und fortgepflanzt werde. — Dieß wolleſt du von deiner Seite thun, und wir werden nicht unterlassen, dich zum öftern daran zu erinnern.

Um nun auf die Sache selbst zu kommen, wovon gleich anfangs unter uns die Rede war,

so frage ich, scheint es euch nöthig und gut, daß die Jugend sich im Gebrauch der Waffen übe, oder nicht? —

Sokr. Ich für meine Person, Lysimachus, bin gar nicht abgeneigt, sowohl hierüber mein Gutachten zu geben, so gut ich kann, als auch sonst zu thun, wozu du mich aufforderst.

Indessen scheint es mir sehr billig, daß ich zuerst höre, was diese Männer, welche älter und erfahrner, als ich, sind, über diese Sache denken, und erst von ihnen lerne. Finde ich aber alsdann noch etwas für mich zu sagen, was diese Männer nicht gesagt haben, so will ich auch den Lehrer abgeben, und dich sowohl als diese von meiner Meinung zu überzeugen suchen.

Ich dächte also, Nikias, du machtest den Anfang, uns hierüber deine Meinung zu erklären.

Nik. Das kann geschehen, Sokrates.

Ich für meine Person glaube nun, daß es jungen Leuten in vielem Betracht heilsam ist, wenn sie die Kunst lernen, mit den Waffen umzugehen.

Keine Art von Uibungen oder Beschäftigungen, wozu die Jugend gerne greift, wenn sie Muße hat, ist von so heilsamen Folgen, als gerade diese, weil dadurch der Körper nothwendig abgehärtet wird. Denn unter allen körperlichen Uibungen, welche hierauf abzwecken, ist die Uibung in den Waffen weder die schlechteste, noch fordert sie weniger Anstrengung, als andere.

Dazu kommt, daß diese Uibung nebst der Kunst zu reuten für einen Freygebohrnen höchst angemessen und schicklich ist.

Denn

Denn was erstlich die Art und den Gegenstand des Kampfs betrifft, worin wir uns als Athleten zeigen, so können nur solche daran Theil nehmen, die sich in den Waffen, als Werkzeugen des Krieges, wirklich geübt haben.

Und zweytens wird eben diese Kunst oder Fertigkeit mit den Waffen umzugehen, auch in einem wirklichen Gefecht vortreffliche Dienste thun, wenn man in Reih' und Glied mit vielen gemeinschaftlich kämpfen soll.

Den allergrößten Vortheil aber verschafft sie einem drittens alsdann, wenn die Glieder der Schlachtordnung aus einander gehen, und man in die Nothwendigkeit gesetzt wird, mit einem einzelnen Gegner es aufzunehmen, es sey nun, daß man ihm nachlaufend zusetzen, oder fliehend sich seiner Haut wehren will. In diesem Fall wird man, seiner Kunst gewiß, keinem Gegner unterliegen, gesetzt auch, daß man von mehrern angefallen werden sollte, sondern überall die Oberhand behalten.

Eben diese Fertigkeit führt uns auch noch zu einer andern edlen Wissenschaft und macht uns dieselbe höchst wichtig.

Jeder nähmlich, der gelernt hat mit Waffen zu streiten, wird auch, welches eine natürliche Folge davon ist, Lust bekommen, die Taktik zu studiren oder die Kunst ein Kriegsheer in Schlachtordnung zu stellen und zu regieren. Und versteht er diese Kunst, so wird er, von Ehr- und Ruhmbegierde dadurch angeflammt, auch nach allem streben, was die große und allgemeine Kunst eines

Heerführers in sich faßt. Alle Fertigkeiten aber, Studien und Betriebsamkeiten, welche hiezu gehören, sind ohne Zweifel für jeden wahren Mann eben so edel als höchst würdig: zu diesen allen aber gelangt er nur durch jene Uibung in den Waffen.

Eben diese empfiehlt sich auch noch von einer andern sehr wichtigen Seite.

Sie setzt nähmlich, als Kunstfertigkeit betrachtet, jeden Mann in den Stand, sich im Kriege beherzter und tapferer zu zeigen, als er sonst, ohne diese Kunst, sich würde zeigen können.

Und endlich kommt noch dazu, was vielleicht weniger zu bedeuten scheint, aber doch immer ansehnlich genug ist, um bemerkt zu werden, daß sie dem ganzen Manne mehr Wohlgestalt und Geschicklichkeit sich darzustellen verschaft, und zwar gerade da, wo es so sehr darauf ankommt, sich recht ansehnlich zu zeigen, ich meine vor den Augen der Feinde, denen man eben dieser Wohlgestalt und regelmäßigen Gewandtheit wegen viel furchtbarer, als sonst, scheint.

Du siehest also, Lysimachus, daß und warum ich glaube, daß junge Leute in der Kunst, mit Waffen umzugehen, unterwiesen werden müssen.

Dagegen möchte ich nun aber auch gerne hören, was etwa Laches hierüber noch besonders zu sagen hat.

Lach. Ich halte es überhaupt für sehr bedenklich, Nikias, von irgend einer Wissenschaft oder Kunst zu behaupten, daß man sie nicht erlernen müsse. Denn Alles zu verstehen, scheint eine recht gute Sache zu seyn: und wenn die Waffen-

übung auf einer Wissenschaft oder Kunst beruhet, wie die Lehrer derselben vorgeben, und auch Nikias sie uns als eine solche angepriesen hat; so muß man sie allerdings lernen.

Wäre sie aber keine Wissenschaft oder Kunst, sondern diejenigen betrögen uns, die sich Lehrer einer solchen nennen; oder wäre sie es zwar, aber doch keine, die der Mühe sonderlich werth wäre, warum sollte man sie denn lernen?

Ich kann nicht anders als so zweifelhaft davon reden, wenn ich das Beyspiel der Lacedämonier vor Augen nehme. Diesen würde, wie ich glaube, eine solche Kunst, wenn sie da wäre, nicht unbekannt geblieben seyn, da sie sich in ihrem ganzen Leben nichts so sehr angelegen seyn lassen, als dasjenige zu suchen und zu treiben, durch dessen Erlernung und Ausübung sie in den Stand gesetzt werden, ihren Feinden im Kriege überlegen zu seyn.

Gesetzt aber auch, sie selbst hätten diese Kunst verkannt, so würden sie doch auf die Lehrer derselben aufmerksam geworden seyn, da sie vor allen übrigen Griechen auf Kampfübungen so viel halten.

Könnte sich daher jemand von dieser Seite mit Ehren zeigen, nähmlich als Lehrer einer Wissenschaft oder Kunst dieser Art, so würde er sowohl unter den Spartanern, als auch bey den übrigen Griechen, viel Geld machen können, so gut, als die vorzüglichsten der tragischen Dichter unter uns.

Alle diejenigen nähmlich, die sich in der tragischen Dichtkunst stark fühlen, suchen ihr Glück nicht außer dem Gebieth unserer Stadt in den umumliegenden Städten des Attischen Bezirks, daß

sie eine nach der andern durchwanderten, um sich daselbst zu zeigen; sondern sie kommen gerade zu uns nach Athen, und zeigen sich, wie natürlich, unsern Mitbürgern als Meister ihrer Kunst; weil diese viel auf gute Tragödien halten. Dahingegen siehet man keinen von den Lehrern der Kampfkunst nach Sparta gehen, sondern sie vermeiden dasselbe wie ein unzugängliches Heiligthum, das man auch mit keiner Fußspitze berühren darf, und ziehen statt dessen in den umliegenden Städten umher, und zeigen sich eher allen, nur keinem Spartaner; am liebsten zeigen sie sich denen, die selbst eingestehen müssen, daß sie in den Geschäften des Krieges von vielen andern weit übertroffen werden.

Dieß ist es aber nicht allein, Lysimachus, warum ich das Vorgeben dieser Kriegesmeister sehr bedenklich finde, sondern ich bin wirklich von manchen dieser Leute Augenzeuge gewesen, und habe bey wirklichen Fällen gesehen, wie sie sich zeigen.

An sich könnte man dieses schon daraus abnehmen, daß noch nie einer von diesen Meistern der Waffenkunst im Kriege sich wirklich mit Ehren gezeigt hat, als wäre es ihre Absicht, sich nicht zeigen zu wollen, da doch in allen übrigen Künsten und Betrübsamkeiten nur diejenigen Nahmen und Ruhm erlangen, die ihre Kunst, jeder in seiner Art, wirklich beweisen. Nur diese allein, wie es scheint, haben vor allen andern das Unglück, sich nicht beweisen zu können.

Um dieses mit einem Beyspiele zu erläutern, so habe ich eben den Stesileus, dessen Schaukampf ihr mit mir nebst vielen andern Menschen angesehen

habt, und auch gehört, wie große Dinge, er von sich zu rühmen wußte, bey einer andern Gelegenheit beobachtet, wo er nicht umhin konnte, sich von seiner schönsten Seite zu zeigen, so daß man ganz eigentlich sehen konnte, wie viel oder wenig er in Wahrheit vermöchte.

Da er sich nähmlich einst in einem Schiffe fand, welches ein Lastschiff angriff, so fochte er mit einem Sichelspieß: ein vorzügliches Waffenstück, wie er sich denn auch selbst unter andern vorzüglich auszeichnete. Ich könnte vieles von ihm sagen, was sich bey dieser Gelegenheit an den Tag legte, aber es ist der Mühe nicht werth: was ich aber nicht mit Stillschweigen übergehen darf, ist, wie es ihm mit seiner Erfindung, eine Sichel an einem langen Spießschafte zu befestigen, gegangen. Indem er fochte, blieb seine Waffe in den Geräthschaften des Schiffes stecken, und hackte sich tief ein. Stesileus zog dieselbe also nach sich, so viel er konnte, und wollte sein Gewehr gern losmachen, war es aber nicht im Stande. Da nun mittlerweile das eine Schiff das andere vorbey fuhr, so lief Stesileus in seinem Schiffe immer nach, und hielt den Spießschaft. Sobald indessen das Schiff vorbey war, und ihn, der vom Schaft nicht ablassen wollte, mit fortzog, so ging ihm der Schaft durch die Hand bis an die mit Eisenblech beschlagene Spitze. Hiebey entstand ein lautes Gelächter und Gespötte bey den Leuten des Lastschiffs sowohl über seine ganze Figur, als auch, weil er zuletzt gezwungen wurde, den Schaft fahren zu lassen, nachdem einer aus jenem Schiffe ihm

einen Stein auf den Fußboden vor die Füße geworfen hatte. In diesem Augenblick konnten selbst die Leute des dreyrudrigen Schiffes sich des Lachens nicht mehr enthalten, da sie sahen, wie jenes Sichelspieß am Lastschiffe auf eine lächerliche Weise schwebend hing.

Es kann seyn, daß diese Kunst sich bey andern von einer bessern Seite zeigt, und Nikias Recht hat, sie anzupreisen: Was ich aber von Menschen dieser Art gesehen habe, das vermochte nichts anders, als was ich bisher gezeigt habe.

Es bleibt daher wahr, was ich gleich anfangs sagte, daß diese Sache, sie mag nun als Kunst betrachtet von sehr geringem Nutzen seyn, oder als Nichtkunst nur fälschlich für Kunst oder Wissenschaft ausgegeben werden, nicht eben werth ist, daß man sie zu erlernen sucht.

So viel sehe ich wohl, daß ein Feiger, der etwa glaubt sie verstehen zu müssen, nachdem er dadurch ein wenig beherzter worden, sich mehr hervorthun kann, als er sonst im Stande seyn würde, dahingegen sie für den Tapfern, der von jedermann beobachtet wird, sehr bedenklich ist: denn wenn dieser auch nur einen geringen Fehler macht, so wird er demohngeachtet schon sehr hart mitgenommen.

Uiberhaupt ist es eine so mißgünstige Sache, sich zu einer solchen Kunst zu bekennen, daß, wenn jemand nicht ein Wunder der Heldenstärke ist, er nicht umhin kann, sich lächerlich zu machen, so bald er sich als einen Besitzer dieser Kunst oder Wissenschaft angibt.

Dieß wäre also meine Meinung, Lysimachus, über den Werth oder Nichtwerth dieser Sache, in so fern sie als Kunst gelernt oder getrieben werden soll.

Nun aber ist es Zeit, daß wir, wie ich gleich anfangs erinnert habe, auch unsern Sokrates anhalten und bitten, daß er uns seine beßte Meinung über diesen Gegenstand erkläre.

Lysimach. Nun ich bitte dich, Sokrates. Denn unsere Berathschlagung scheint in der That eines Schiedsrichters zu bedürfen. Sie würde es nicht so sehr, wenn diese beyden sich vereinigen könnten: nun aber, da, wie du siehest, Laches dem Nikias geradezu widerspricht, ist es der Mühe werth, auch dich zu hören, welchem von diesen beyden du etwa beyzutreten geneigt bist.

Sokr. Hat es denn Gewicht bey dir, Lysimachus, wenn mehrere von uns einer gewissen Meinung sind?

Lysimach. Warum nicht, Sokrates?

Sokr. Und auch bey dir, Melesias? Wenn du dich zum Beyspiel berathen wolltest über das, was deinen Sohn am beßten zum Kampfe üben kann, würdest du denn lieber uns folgen, die wir mehre sind, oder dem, der unter der Anführung eines trefflichen Kampfmeisters sich geübt hat?

Mel. Natürlich diesem, Sokrates.

Sokr. Also diesem Einen eher als uns Vieren?

Mel. Vermuthlich.

Sokr. Jede Sache nähmlich, über die gut geurtheilt werden soll, muß nicht nach der Menge

derer, die einer Meinung beytreten, sondern nach dem Ausspruche dessen, der aus Einsicht und Kenntniß der Sache urtheilt, entschieden werden.

Melet. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. So kommt es denn in dem gegenwärtigen Fall vor allen auf die Frage an: ob einer unter uns ist, der das, worüber wir uns berathen wollen, als Kenner und Kunsterfahrner versteht, oder nicht? Findet sich ein solcher, so folgen wir billig ihm, diesem Einzigen, und lassen die übrigen seyn, wer sie sind; wo aber nicht, so müssen wir ihn sonst wo suchen.

Ihr glaubt doch nicht, daß das eine Kleinigkeit sey, die du und Lysimachus zu verlieren oder zu gewinnen habt? Es ist vielmehr das Kleinod aller Güter, die Menschen besitzen können. Denn je nachdem eure Söhne brave Männer oder Taugenichtse werden, je nachdem werden auch die Häuser ihrer Väter ein günstiges oder trauriges Schicksal erfahren, kein anderes, als die Söhne selbst gut oder schlecht sind.

Melet. Du hast Recht!

Sokr. Diese Sache bedarf daher vieler Vorsicht.

Melet. Ja wohl!

Sokr. Wie müßten wir es nun wohl anfangen, wenn wir, was ich eben vorhin bemerkte, entdecken wollten, wer unter uns die meiste Einsicht und Kunstfertigkeit besitzt in Absicht auf das, was Kampf heißt? Müßten wir nicht fragen, wer unter uns denselben gelernt und geübt hat?

und wer die trefflichsten Lehrer zur Anweisung gehabt hat?

Melef. Ich glaube es!

Sokr. Und vorher noch, was dasjenige selbst sey, dessen Lehrer wir suchen?

Melef. Wie verstehst du das?

Sokr. Vielleicht wird dir die Sache auf folgende Art deutlich.

Es scheint mir ein Fehler, daß wir nicht gleich anfangs unter uns ausgemacht haben, was das eigentlich sey, in Absicht auf welches wir uns berathen wollen, und dann die Frage thun: wer unter uns ein Kunstverständiger sey, und Lehrer gehabt hat, um es zu werden, und wer nicht?

Nik. Ich dächte, Sokrates, es wäre die Kunst mit Waffen umzugehen, was den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung ausmacht, und warum wir fragen, ob junge Leute dieselbe lernen müssen, oder nicht?

Sokr. Das ist wohl wahr, Nikias. Allein wenn über eine gewisse Augensalbe gefragt wird, ob sie als Arzeney für die Augen gebraucht werden muß, oder nicht? ist denn die Arzeney, oder sind die Augen eigentlich das, worauf man bey der ganzen Uiberlegung Rücksicht nimmt?

Nik. Ich glaube, die Augen.

Sokr. Eben so, wenn die Frage entsteht ob ein Zügel dem Pferde angelegt werden muß, oder nicht, und wenn? so hat man eigentlich das Pferd, und nicht den Zügel vor Augen, nicht wahr?

Nik. Richtig!

Sokr. Mit einem Worte also, wenn je-

mand Etwas um eines Andern willen sucht und darüber frägt, so geht die ganze Untersuchung auf dieses Andere, um dessen willen jenes gesucht wird, nicht aber auf das, was um eines gewissen Andern willen gesucht wird *).

Nik. Nothwendig!

Sokr. Wer sich also, wie wir, über etwas berathen will, der muß sich nach einem Kunstverständigen umsehen, der im Stande ist, dem Bedürfniß dessen abzuhelfen, um wessen willen die Untersuchung selbst angestellt wird.

Meles. Ohne Zweifel!

Sokr. Nun wollen wir doch über eine gewisse Kunst der Seele, und zwar der Seele junger Leute wegen eine Untersuchung anstellen.

Nik. Das ist wahr!

Sokr. Folglich müssen wir vor allen Dingen untersuchen, ob jemand unter uns die Kunst der Seelenpflege versteht, und im Stande ist, die-

*) D. h. die sogenannte Waffenkunst kann an sich eine nützliche Sache seyn, wie eine gewisse Arzeney oder Augensalbe. Wenn aber die Frage entsteht, ob ein junger Mensch darin geübt werden soll oder nicht? so darf die Untersuchung nicht mehr auf die Kunst als Kunst gehen, sondern es muß untersucht werden, ob diese Kunst auch für den gegebenen jungen Menschen nöthig und nützlich ist, oder ob er den Bedürfnissen seiner Natur zu folge erst andere und nöthigere Uebungen zu treiben hat. Durch diese Wendung leitet Sokrates die Untersuchung von der Nöthigkeit und Nützlichkeit der Waffenkunst auf die Untersuchung der Seelenbildung.

selbe geschickt auszuüben, und wer dazu die treff=lichsten Lehrer gehabt hat.

Lach. Hast du denn noch gar keine Menschen gefunden, Sokrates, die es ohne Lehrer in gewissen Künsten weiter gebracht haben, als andere mit Hülfe ihrer Lehrer?

Sokr. Das hab' ich wohl, Laches!

Indessen würdest du doch selbst diesen nicht eher glauben, wenn sie sich für geschickte Meister der ausübenden Kunst ausgäben, als bis sie dich durch eins oder mehrere wirklich gut gerathene Kunst=werke von der Wirklichkeit ihres Kunstvermögens überführten.

Nik. Ganz richtig!

Sokr. Eben so müssen auch wir, Laches und Nikias, uns dem Lysimachus und Melesias beweisen und rechtfertigen, wenn wir uns fähig glauben das zu leisten, wozu sie uns aufgefodert haben, nähmlich Rathgeber für die Erziehung ih=rer Söhne zu seyn, deren Seelen sie die beßte Aus=bildung zu geben sich angelegen seyn lassen.

Wir verdanken unsere Kunst entweder dem Un=terricht unserer Lehrer, oder unserer eigenen Erfin=dung. In jedem Fall müssen wir ihnen beweisen, daß wir die rechten Lehrer gehabt haben, nähm=lich solche, die zuerst selbst vortreffliche Männer waren, und als gute Seelenpfleger sich um viele Jünglinge verdient gemacht hatten, und dann auch als Lehrer von uns sich nicht minder empfehlen.

In diesem Falle hingegen, wenn nähmlich ei=ner oder der andere von uns bekennet, daß er kei=nen Lehrer dieser Kunst gehabt habe, so muß er

eine eigenen Werke vorzeigen und beweisen können, welche Menschen, Athenienser oder Ausländer, Selaven oder Freygebohrne, durch ihn unbezweifelt zur Weisheit und Tugend gebildet worden.

Können wir uns aber weder auf die eine noch andere Weise rechtfertigen, so müssen wir den Lysimachus und Melesias bitten, andere zu suchen, damit wir nicht Gefahr laufen, anderer Söhne zu verderben, und uns bey ihren Vätern und Angehörigen die schwerste Verantwortung zuziehen.

Was nun zuerst mich betrifft, so muß ich euch, Lysimachus und Melesias, gestehen, daß ich keinen Lehrer dieser Art gehabt habe.

Zwar habe ich die Sache von Jugend auf sehr geliebt und gesucht: aber ich war nie vermögend genug, um diejenigen Sophisten zu bezahlen, die sich allein für fähig halten, edle und tugendhafte Menschen zu bilden, und sich als Meister dieser Kunst angeben.

Und eben so unvermögend war ich bis jetzt, diese große Kunst selbst zu erfinden.

Desto weniger aber darf ich mich wundern, wenn Nikias oder Laches sie erfunden oder gelernt haben.

Denn sie haben nicht nur mehr Geld, als ich, so daß sie Lehrer bezahlen konnten, sondern sie sind auch älter und haben dieselbe bereits erfinden können.

Ich halte sie daher für geschickt Menschen zu bilden; um so mehr, weil ich nicht glauben kann, daß sie mit solcher Kühnheit und Zuversicht über die einem jungen Menschen nützlichen oder

schädlichen Uibungen abgesprochen haben würden, wenn sie sich ihrer vollkommnen Einsicht in diese Sache nicht bewußt wären.

Ich traue ihnen daher gern alles zu. Nur muß ich mich wundern, warum sie selbst so verschiedene Meinungen über diese Sache hegen. Dieserwegen muß ich eine Gegenbitte an dich thun, Lysimachus.

Wie nähmlich Lachus vorhin von dir verlangte, du möchtest mir keine Ruhe lassen, sondern mich tiefer ausfragen: so muß ich nun auch von dir verlangen, daß du dem Laches und Nikias nicht eher Ruhe lässest, bis du sie noch weiter ausgefragt hast, und zwar auf folgende Weise:

Da unser Sokrates von sich bekennt, daß er diese Sache nicht verstehe, noch fähig sey, zu beurtheilen, wer von euch beyden Recht habe, weil er in Absicht dieser Dinge weder selbst je etwas erfunden, noch von einem andern gelernt habe: so saget ihr uns doch, Laches und Nikias, welchen unvergleichlichen Lehrer der Erziehungskunst ihr genutzt habt, und ob ihr diese Kunst versteht als Lehrlinge von andern oder als eigene Erfinder. Habt ihr sie beyde gelernt, so nenne jeder seinen Lehrer, und mache uns zugleich mit andern Meistern dieser Kunst bekannt, damit, wenn ihr etwa wegen zu vieler Staatsgeschäfte selbst nicht Muße habt, euch mit der Erziehung zu befassen, wir uns an diese wenden, und sie durch Geschenke oder Liebkosungen oder durch beydes zugleich dahin bewegen, sich unserer und eurer Kinder anzu-

nehmen, damit keine Taugenichtse aus ihnen werden, die ihren Großvätern nur Schande machen.

Seyd ihr hingegen selbst Erfinder dieser Kunst, so führt uns auf Beyspiele solcher, deren ihr euch als Menschenpfleger angenommen, und die ihr aus schlechten und rohen Seelen zu edlen und tugendhaften Menschen umgebildet habt.

Denn wenn ihr jetzt erst den Anfang macht, Menschen zu erziehen, so ist zu befürchten, daß es euch, ich will nicht sagen mit einem feilen Karier, sondern mit euren eigenen Söhnen und den Kindern eurer Freunde eben so gehen werde, wie man im Sprichworte sagt, „die Töpferey am großen Fasse lernen *).“

Sagt uns also, wie es in Absicht jenes zweyfachen Beweises mit euch steht, ob ihr Eins oder das Andere von euch behaupten könnt, oder nicht?

Auf diese Weise, Lysimachus, glaub' ich, mußt du sie erforschen, und sie nicht eher frey lassen, bis sie dir geantwortet haben.

Lysimach. Ganz wahr und treffend scheint mir das, was Sokrates so eben gesagt hat.

Nun kommt es auf euch an, ihr beyden Män-

*) εν πιδω ἡ κεραμια γιγνομενη. D. i. wenn einer die Kunst Thon zu formen gerade beym schwersten Werk zu lernen anfangen wollte, ohne sich vorher in kleinern Arbeiten geübt zu haben. Eine sprichwörtliche Redensart, die öfter gebraucht wird, um anzuzeigen, daß es eben so gefährlich als ungereimt sey, sogleich das Schwerste zu wagen, ohne vorher das Leichtere, wodurch man sich zum Schwereren den Weg bahnt, versucht zu haben.

ner, Nikias und Laches, ob ihr geneigt seyd, demjenigen zu antworten, der euch über diese Sache fragen will: ihr werdet dieses selbst am beßten wissen.

Uns beyden, mir und dem Melesias, würde es allerdings sehr lieb seyn, wenn es euch gefiele, auf alle Fragen des Sokrates eine befriedigende Antwort zu geben.

Denn ich habe gleich beym Anfang unserer Unterredung gesagt, daß wir euch deswegen gern über diese Sache zu Rathe ziehen wollten, weil wir glaubten, daß dieselbe euch eben so wichtig sey, als uns, und ihr wohl schon darüber nachgedacht hättet, zumahl ihr selbst Söhne habt, die gleich den unsrigen fast in dem Alter sind, daß sie einer guten Anweisung bedürfen.

Wollt ihr uns also gefällig seyn, so erklärt euch, und untersucht diesen wichtigen Punct gemeinschaftlich mit dem Sokrates, einer höre des andern Gründe, und ertheile wiederum die seinigen.

Denn auch das hat seine Richtigkeit, was Sokrates vorhin sagte, daß wir uns über das Kleinod aller Güter, die wir besitzen, berathen wollen.

Entschließt euch also, was ihr thun wollt und für das Beßte haltet.

Nik. Wie ich sehe, Lysimachus, kennst du den Sokrates offenbar nur von seinem Vater her, und hast keinen weitern Umgang mit ihm gehabt, als da er noch Knabe war, wenn du ihn etwa mit seinem Vater bey andern Bürgern sahest, oder im Tempel oder auch in Versammlungen des Volks. Seitdem er aber ein Mann ist, hast du keinen nä-

hern Umgang mit ihm gehabt, wie ich ganz offenbar sehe.

Lysimach. Und woraus schließest du das, Nikias?

Nik. Daraus, weil du nicht zu wissen scheinst, daß jeder, der sich mit dem Sokrates in Unterredungen einläßt, und auf die Weise gleichsam mit ihm verwandt wird, wie ein Blutsfreund mit dem andern, zuletzt, nachdem er von ihm herum geführt worden, wenn gleich die Unterredung zuerst mit etwas Anderem begann, nicht umhin kann, von sich und seinem ganzen Leben Rechenschaft zu geben, wie er jetzt lebe und von erst an gelebt habe: und wenn er ihn denn so weit hat, nicht eher abläßt, als bis er alles genau und scharf durchgenommen hat.

Dagegen habe ich oft mit ihm zu thun gehabt, und weiß aus eigener Erfahrung, daß man nicht umhin kann, sich auf die Weise von ihm aushohlen zu lassen. Auch weiß ich zum voraus, daß es mir jetzt eben so gehen werde.

Bey dem Allen, Lysimachus, bin ich gern beym Sokrates, und halte es für kein Uibel, wenn der Mensch aufmerksam gemacht wird, auf die Fehler, die er in seinem Leben begangen hat, oder noch begehet. Vielmehr macht es uns klüger und vorsichtiger für die Zukunft, wenn man solche Gelegenheiten nicht meidet, sondern jenem weisen Rathe Solons folgt, welcher sagt, daß man lernen müsse, so lange man lebe, und also nicht glaubt, man habe Verstand genug, weil man alt ist.

Ich habe es daher auch oft und gern, daß Sokrates die schärfsten Prüfungen mit mir vornimmt, und dachte es schon lange vorhin, daß, wenn Sokrates dazu käme, die Unterredung nicht lange bey diesen unsern Jünglingen verweilen, sondern bald auf uns selbst gelenkt werden würde.

Ich für meine Person habe also nichts dagegen, mich mit dem Sokrates einzulassen, und ihm zu folgen, wohin er will. Wie aber Laches dagegen gesinnt ist, darüber mußt du ihn selbst fragen.

Lach. Ich kann hierauf keine bessere Antwort geben, Nikias, als wenn ich zum Voraus bemerke, daß die Reden anderer auf mich einen einfachen, oder wenn du willst, keinen einfachen, sondern einen zweyfachen Eindruck machen. Daher mich denn der eine eben sowohl für einen Freund, als ein anderer für einen Feind oder Gegner des redenden Vortrags halten kann.

Höre ich einen Mann über Tugend oder eine gewisse Weisheit reden, und er redet als ein wahrer Mann, der dessen selbst würdig ist, worüber er redet, dann freue ich mich ganz außerordentlich, weil ich sehe, daß zwischen dem Redenden und dem, was er redet, eine vollkommene Schicklichkeit und genaue Uibereinstimmung sich findet.

Ein solcher Mann scheint mir in Wahrheit ein echter Liebling der Musen zu seyn, der die schönste Harmonie zu vernehmen gibt: nicht einen Einklang der Laute, oder anderer Werkzeuge des musikalischen Zeitvertreibs; sondern die wahrhafte Harmonie eines Lebens, dessen Wandel mit den Reden, und beydes mit den Thaten den schönsten Einklang

macht, nach einer wahrhaft Dorischen, nicht Jonischen Weise; — auch nicht Phrygischen oder Lydischen, sondern bloß nach dem, was wahrhaft Griechische Harmonie genannt werden mag.

Einen solchen Mann kann ich nicht hören, ohne mich zu freuen: und jeder, der das siehet, muß glauben, ich sey in rednerische Vorträge verliebt, weil ich mit solchem Heißhunger alle Reden dieser Art auffasse.

Wer aber einen entgegengesetzten Vortrag hat *), der betrübt mich eben so sehr: und je besser er zu reden das Ansehen hat, um desto eher macht er, daß ich ein wahrer Redefeind zu seyn scheine.

Was nun den Sokrates betrifft, so weiß ich zwar noch nicht, wie er redet; aber in Absicht seiner Art zu handeln habe ich ihn schon früher kennen gelernt, und in jedem Falle dieser Art gefunden, daß er ein Mann ist, der Würde genug hat, um von den edelsten Dingen, und zwar mit aller Freymüthigkeit, reden zu können. Hat er nun ausserdem auch noch dieses Talent, nähmlich auf die Art zu reden, welche mir angenehm ist, so will ich gern mit ihm zusammenhalten. Ja es würde mir höchst angenehm seyn, von einem solchen Manne erprobt zu werden, und mit Vergnügen würd' ich von ihm lernen.

Denn auch ich stimme dem bey, was oben vom Solon angeführt worden, nur füge ich noch diesen Ausspruch hinzu, nach welchem es heißt:

*) D. h. nach dem entgegengesetzten Verhältniß einen Vortrag hält, oder als ein schlechter Mensch schöne Sachen sagt.

Immer älter werdend, will ich
doch gern noch vieles lernen,
aber bloß von den Braven!

Denn dieses, glaub' ich, wird man mir zugeben, daß nur der Brave oder Tugendhafte Lehrer seyn kann.

Dieses muß ich zum voraus erinnern, damit man nicht glaubt, ich sey dumm, weil ich etwa nicht gern lernen oder annehmen will. Tugendhaftigkeit ist das Einzige, worauf ich bey einem Lehrer sehe; alles übrige bekümmert mich nicht: wenn er auch noch so jung, oder noch so wenig berühmt ist, auch sonst nichts für sich hat, was Ruhm und Ansehen verschafft, so frage ich nichts darnach.

Ich erkläre dir also, Sokrates, daß es mir eben so lieb seyn wird, von dir zurecht gewiesen und belehrt zu werden, wie du nur immer Lust hast, als du auch von mir lernen wirst, was ich weiß. Denn so bin ich schon lange gegen dich gesinnt, seit jenem Tage, da du mit mir in Gefahr gingest, und solche Proben von Heldentugend von dir gabest, wie nur derjenige geben kann, der sich vollkommen bewähren will.

Sage uns also, was dir gefällt, ohne alle Rücksicht auf unser Alter.

Sokr. Man darf euch, wie ich sehe, gar nicht anklagen, als wenn ihr nicht Lust hättet, guten Rath zu ertheilen und zu untersuchen.

Lysimach. Das ist ja unser eigentlicher Beruf, Sokrates. — Denn ich betrachte dich als einen von uns. —

Bedenke du daher, an meiner Statt, was für Fragen in Absicht der jungen Leute wir diesen Männern vorlegen müssen, und suche ihnen durch deine Unterredungen so nützlich zu werden, als du kannst.

Denn ich bin, meines Alters wegen, sehr vergessenhaft, und weiß daher auch jetzt größtentheils nicht mehr, wonach ich mir sonst vorgenommen hatte zu fragen. Auch wird es mir schwer, mich dessen, was ich höre, nochmahls wieder zu erinnern, so bald andere Dinge dazwischen gesprochen werden.

Gehet also ihr mit einander dasjenige durch, was vorhin angegeben wurde; ich will bloß zuhören; und wenn ich euer gemeinschaftliches Gutachten vernommen habe, dasselbe mit dem Melesias befolgen.

Sokr. Ich glaube, Nikias und Laches, wir müssen dem Lysimachus und Melesias willfahren.

Wenn ich also vorhin mit der Untersuchung begann, was für Lehrer wir entweder über die Erziehungskunst gehabt, oder welche Menschen wir selbst gebildet haben, so glaube ich, daß es vielleicht nicht übel seyn würde, wenn wir jetzt, in Absicht auf uns selbst, diese Untersuchung weiter fortsetzten. Doch, glaub' ich, wird es auch einerley, ja fast noch besser seyn, wenn wir zu unserer anfänglichen Betrachtung zurück kehren.

Denn wenn wir von irgend Etwas rechten Verstand haben, was durch seine Gegenwart im Stande ist, ein Anderes besser zu machen, dem es gegenwärtig ist, und dazu machen können, daß dasselbe diesem Andern gegenwärtig wird; so ist offen-

bar, daß wir auch verstehen, wie dasjenige, worüber wir uns etwa berathen wollen, auf die leichteste und beßte Weise dazu gelangen kann.

Vielleicht sehet ihr noch nicht deutlich genug, was ich eigentlich sagen will: aber folgende Anwendung wird alles klar machen.

Wissen wir z. B., daß das Gesicht durch seine Gegenwart die Augen besser macht, denen es gegenwärtig ist, und sind dazu noch im Stande, zu machen, daß dasselbe den Augen gegenwärtig wird, so ist klar, daß wir auch wissen, was Gesicht selbst ist, über welches wir uns berathen, und auch, wie jemand am leichtesten und beßten dazu gelangt.

Denn wüßten wir selbst dieses nicht, was Gesicht oder was Gehör an sich ist, so würden wir auch weit entfernt bleiben, gute Rathgeber und Aerzte zu seyn, die in Absicht auf Augen und Ohren sagen können, wie jemand am beßten zum Besitz des Gehörs oder Gesichts gelangt.

Lysimach. Du hast Recht, Sokrates!

Sokr. Nun weißt du doch, Laches, daß diese beyden uns darüber zu Rathe ziehen, auf welche Weise die Seelen ihrer Söhne durch den wirklichen Besitz der Tugend besser werden können.

Lach. Ja!

Sokr. Müssen wir also nicht auch wissen, was Tugend an sich ist?

Denn wenn wir diese selbst nicht kennen, das heißt, ganz und gar nicht wissen, was sie ist, wie wollten wir denn irgend einem Menschen Rath er-

theilen können, am beßten zum Beſitze derſelben zu gelangen?

Lach. Ich glaube, Sokrates, auf keine Weiſe.

Sokr. Wir bekennen alſo, Laches, daß wir wiſſen, was ſie iſt?

Lach. Ja!

Sokr. Wenn wir wiſſen, was ſie iſt, ſo können wir ja auch ſagen, was ſie iſt?

Lach. Warum ſollten wir nicht?

Sokr. Indeſſen, beßter Mann, wollen wir nicht ſogleich auf die Tugend im Allgemeinen ſehen, denn das würde uns zu weit führen; ſondern zuerſt nur einen gewiſſen Theil derſelben betrachten, und ſehen, ob wir den hinreichend kennen. Auf dieſe Weiſe wird uns die ganze Unterſuchung leicht werden.

Lach. Alles, wie du willſt, Sokrates.

Sokr. Welchen Theil der allgemeinen Tugend betrachteten wir nun wohl zunächſt?

Ich dächte gerade denjenigen, auf welchen ſelbſt die zu erlernende Kunſt mit Waffen umzugehen abzweckt. Das ſoll aber, wie viele ſagen, die Tapferkeit ſeyn, nicht wahr?

Lach. Das ſcheint auch wirklich ſo.

Sokr. So wollen wir denn zuerſt einen Verſuch machen, Laches, zu erklären, was Tapferkeit iſt: alsdann können wir unterſuchen, auf welche Art junge Leute am beßten dazu gelangen, ſo weit dieſelbe nähmlich überhaupt durch Betriebſamkeiten und Studien erlangt werden kann.

Verſuch' es alſo, mir zu ſagen, was Tapferkeit iſt?

Lach. Beym Zeus, Sokrates, das ist nicht schwer zu sagen. Wenn jemand in der Schlachtordnung fest steht und auf die Feinde loskämpft, ohne zu fliehen, der ist ja tapfer, wie du weißt.

Sokr. Das ist wohl wahr, Laches, aber keine Antwort auf meine Frage. Doch bin ich vielleicht selbst Schuld, weil ich nicht deutlich genug geredet habe, daß du meine Frage nicht recht verstanden hast.

Lach. In wie fern denn, Sokrates?

Sokr. Ich will mich erklären, wenn ich kann. Freylich ist derjenige tapfer, der, wie du sagst, nicht aus der Schlachtordnung weichend, auf die Feinde los kämpft.

Lach. Einen solchen nenn' ich tapfer.

Sokr. Auch ich, Laches.

Aber was ist denn der, welcher nicht stehen bleibend, sondern fliehend auf den Feind los kämpft?

Lach. Fliehend? wie meinst du das?

Sokr. Du weißt ja, daß die Scythen eben sowohl fliehend als den Feind verfolgend kämpfen. Und selbst Homer sagt zum Lobe der Pferde des Aeneas, daß sie

„schnell wie ein Blitz nach dieser und
„jener Seite laufend eben so
„gut nachsetzen als fliehen können."

Ja selbst den Aeneas rühmt er von dieser Seite, daß er nähmlich die Kunst zu fürchten verstehe, und nennt ihn deßhalb einen Meister der Furcht oder Vorsicht.

Lach. Ganz recht, Sokrates, denn er redet daselbst von Streitwagen. Und du von der Reuterey der Scythen, von der allerdings wahr ist, daß sie auch fliehend streitet. Der stehende Kampf hingegen, wovon ich rede, gehet auf das Rüstwerk und die Streitart der Griechen.

Sokr. Du nimmst vielleicht die Lakedämonier aus, Laches.

Denn diese sollen bey Platea, nachdem sie auf Schildträger gestoßen waren, dem Feinde nicht haben Stand halten wollen, um gegen denselben anzustreiten, sondern zuerst geflohen seyn; aber sich auch wieder gewandt haben, so bald die Schlachtglieder der Perser aus einander waren, und gleich jenen Scythischen Reutern gefochten haben, so daß sie noch jenen berühmten Sieg davon trugen.

Lach. Das ist wahr!

Sokr. Dieß ist es also, warum ich vorhin sagte, ich wäre selbst Schuld, daß du nicht antwortetest, wie du solltest, weil ich nicht gefragt hatte, wie ich sollte.

Denn was ich wissen wollte, waren nicht bloß die Tapfern des stehenden Kampfs, sondern auch des reutenden, und überhaupt des ganzen Krieges; ja nicht bloß des Krieges, sondern auch, welche Menschen sich tapfer beweisen bey Gefahren auf dem Meere, bey Krankheiten, bey Armuth, oder auch bey Staatsveränderungen und Geschäften; und endlich, welche Menschen tapfer sind nicht nur bey traurigen und furchtbaren Begegnissen, sondern auch Herz genug haben, Lüste und Begier-

den zu bekämpfen, es sey unwandelbar stehend oder sich wieder umwendend.

Denn auch in diesen und dergleichen Fällen können Menschen Tapferkeit beweisen, nicht wahr, Laches?

Lach. Allerdings, Sokrates.

Sokr. So sind denn alle diese an sich tapfer, nur daß einige ihre Tapferkeit beweisen gegen Lüste, andere gegen Traurigkeiten, andere gegen Begierden, und noch andere gegen Furcht.

Eben so zeigen andere in denselben Fällen Feigheit, nicht wahr?

Lach. Ohne Zweifel.

Sokr. Was ist nun wohl das Eine wie das Andere überhaupt? Dieß wollte ich eigentlich vorhin fragen.

Versuch' es also abermahls mir zu sagen, worin zuerst dasjenige bestehet, was man überhaupt in allen diesen Fällen Tapferkeit nennt? Oder verstehst du auch diese Frage noch nicht?

Lach. Noch nicht ganz.

Sokr. Sie will eben so viel sagen, als wenn ich fragte, worin besteht dasjenige überhaupt und an sich, was man Schnelligkeit nennt, welche jemand beweisen kann, sowohl beym Laufen, als Lautenschlagen, beym Reden, beym Lernen, und bey vielen andern Dingen? Wir haben und äußern dieselbe z. B. nicht weniger bey den Verrichtungen der Hände, als der Fußgelenke, des Mundes, der Sprache, des Begreifens —

Du redest doch eben so?

Lach. O ja!

Sokr. Wenn mich nun jemand auf die Weise fragte: sage mir, Sokrates, was ist eigentlich dasjenige, was du überhaupt und in allen Fällen Schnelligkeit nennst? so würde ich ihm antworten: ich nenne Schnelligkeit ein Vermögen, in kurzer Zeit vieles zu bewirken, dieses Vermögen mag sich nun offenbaren im Reden oder Laufen oder worin es wolle.

Lach. Und das wäre ganz recht!

Sokr. Auf dieselbe Weise versuche auch du, mein Laches, mir eine Erklärung von der Tapferkeit zu geben: nähmlich anzugeben, welches Vermögen eigentlich, in so fern sich dasselbe sowohl bey Lust und Traurigkeit, als bey allen übrigen vorhin genannten Dingen als einerley äußert, Tapferkeit genannt wird?

Lach. Wenn ich sagen soll, was Tapferkeit überhaupt und in jedem Fall ist, so scheint sie mir eine gewisse Stärke der Seele zu seyn, wonach dieselbe ausharret.

Sokr. So müssen wir wohl reden, wenn wir die Frage für uns selbst beantworten wollen.

Indessen wird doch, wie ich glaube, nicht jede Ausharrung dir Tapferkeit zu seyn scheinen. Und das vermuthe ich daher.

Ich zweifle nicht, Laches, daß du die Tapferkeit für etwas Schönes und Rühmliches hältst.

Lach. Glaube nur, daß ich sie zu den schönsten und rühmlichsten Dingen zähle.

Sokr. Nun ist die Ausharrung mit Klugheit ohne Zweifel edel und gut.

Lach. Gar sehr!

Sokr. Aber mit Unklugheit? ist diese nicht im Gegentheil eben so schädlich als böse?

Lach. Ohne Zweifel!

Sokr. Wolltest du also wohl etwas Böses und Schädliches schön und rühmlich nennen?

Lach. Das darf man nicht, Sokrates.

Sokr. Also ein Ausharrungsvermögen dieser Art wirst du nicht für Tapferkeit erklären, weil es nicht schön und rühmlich ist: denn die Tapferkeit ist was Schönes.

Lach. Richtig!

Sokr. Also eine kluge oder besonnene Ausharrung wäre, deiner Erklärung zu folge, eigentlich Tapferkeit.

Lach. Das folgt.

Sokr. So wollen wir denn sehen, welche kluge Ausharrung eigentlich Tapferkeit ist, und in Beziehung auf welche Dinge? ob auf alle, sowohl große als kleine? z. B. wenn jemand nicht abläßt, mit Klugheit Geld auszugeben, weil er weiß, daß er durch diesen Aufwand gewinnen werde: würdest du einen solchen tapfer nennen?

Lach. Beym Zeus! ich nicht.

Sokr. Oder etwa, wenn jemand als Arzt seinem Sohne oder sonst einem, der an der Lungensucht krankt, und zu essen oder zu trinken verlangt, dasselbe zu geben unabläßig sich weigert und sich nicht bewegen läßt?

Lach. Auch selbst diese Art auszuharren nenn' ich nicht Tapferkeit.

Sokr. Aber wenn ein Mann im Kriege ausharret und bey kluger Uiberlegung den Vorsatz be-

hält zu streiten, weil er weiß, daß andere ihm zur Hülfe kommen werden, daß die Feinde geringer an Zahl und schlechtere Krieger sind, als seine Partey, und er dazu noch einen bessern Standpunct hat: wirst du diesen, der mit solcher Uiberlegung und unter solchen Anstalten beharret, tapferer nennen, als jenen, der unter entgegengesetzten Umständen Stand halten und ausharren will?

Lach. Diesen letztern, Sokrates.

Sokr. Und doch ist die Beharrung oder Standhaftigkeit des Letztern unbesonnener als des Ersten.

Lach. Das ist wahr!

Sokr. Wenn einer, der den Streit zu Pferde versteht, in einem Pferdgefecht ausharret, wirst du den weniger tapfer nennen, als den, der ohne diese Kenntniß ausharret?

Lach. Ich glaube, ja!

Sokr. Auch den, der die Kunst zu schleudern, den Bogen zu spannen, oder sonst eine Kunst versteht, und deßwegen ausharret, weil er sich im Kampf auf seine Kunst verlassen kann?

Lach. Allerdings!

Sokr. Also auch alle diejenigen tapferer, welche ohne die Kunst zu schwimmen und sich im Wasser zu halten den beharrlichen Vorsatz haben, sich in eine Wassertiefe hinab zu lassen, oder sonst etwas zu thun, wozu Kunstfertigkeit erfordert wird, als die, welche diese Kunstfertigkeit besitzen?

Lach. Wie könnte man anders, Sokrates?

Sokr. Freylich nicht, wenn jemand so denkt.

Lach. Ich denke aber so!

Sokr. Und doch ist es wahr, Laches, daß diese sich weit unbesonnener der Gefahr unterziehen und ausharren, als diejenigen, welche mit der nöthigen Kunstfertigkeit eben dasselbe thun.

Lach. Das scheint.

Sokr. Schien uns aber jene unbesonnene Kühnheit und Beharrlichkeit vorhin nicht eben so schädlich als schändlich?

Lach. Das that sie.

Sokr. Die Tapferkeit hingegen wurde von uns als etwas Schönes und Rühmliches anerkannt.

Lach. Das wurde sie.

Sokr. Und doch wollen wir nun, daß jenes Schändliche, die unbesonnene oder tollkühne Beharrlichkeit, Tapferkeit sey.

Lach. Nach dem Bisherigen freylich.

Sokr. Scheint dir dieses denn so richtig?

Lach. Beym Zeus, Sokrates, nein!

Sokr. Wir haben also, mein guter Laches, keine Dorische Harmonie, wie du sagst, angegeben. — Denn das, was wir thun oder durch die That beweisen, hat keinen Einklang mit dem, was wir reden.

Der That und Sache nach haben wir Theil an der Tapferkeit, aber nicht der Rede nach, wie jemand, glaub' ich, urtheilen möchte, der das hört, was wir davon sagen.

Lach. Du hast vollkommen Recht.

Sokr. Macht es uns denn Ehre, daß wir so sind?

Lach. Auf keine Weise.

Sokr. Gefällt es dir indessen, daß wir unserer Angabe folgen, wenigstens in so fern?

Lach. In wie fern? und welcher Angabe?

Sokr. Welche auszuharren befiehlt.

Wenn es dir also gefällt, so wollen wir unsererseits bey dieser Untersuchung beharren und standhaft bleiben, damit wenigstens nicht die Tapferkeit selbst uns verlache, weil wir sie nicht tapfer genug suchen, wenn anders diese Beharrlichkeit Tapferkeit ist, wie mehrmahls gesagt worden.

Lach. Ich bin bereit, Sokrates, nicht abzulassen, so wenig ich auch an dergleichen Untersuchungen gewöhnt bin.

Aber ich fühle selbst einen gewissen Trieb gegen das Bisherige zu streiten, und bin in der That über mich selbst böse, daß ich so wenig geschickt bin zu sagen, was ich denke. Denn ich glaube gar wohl einzusehen, was die Tapferkeit an sich ist: aber ich weiß nicht, wie es gekommen, daß der Begriff derselben vorhin gleichsam vor mir verschwunden, so daß ich nicht im Stande war, überhaupt zu sagen, was sie ist.

Sokr. Du weißt doch, lieber Freund, daß ein guter Jäger nachlaufen muß, ohne seine Beute aufzugeben?

Lach. Allerdings!

Sokr. Gefällt es dir, daß wir auch den Nikias mit zu Hülfe nehmen? Vielleicht jägt er glücklicher, als wir.

Lach. Gern! warum nicht?

Sokr. Nun so beweise denn deine Kraft, Nikias, wenn du welche hast, um deinen Freun-

den zu helfen, die mit den Wellen der Untersuchung kämpfen, ohne einen Ausgang zu finden.

Da du siehest, wie mißlich es um uns stehet, so wünschen wir nichts mehr, als daß du unsern Zweifeln ein Ende machest, dadurch nähmlich, daß du uns erklärst, was, deiner Meinung nach Tapferkeit ist, und deine Erklärung auch durch Gründe bestätigst.

Nik. Ich glaube, Sokrates, ihr habt von erst an keine schickliche Erklärung von der Tapferkeit gegeben. Denn gerade diejenige, die du wohl sonst davon gegeben hast, und die viel besser ist, lasset ihr jetzt ganz ungenutzt.

Sokr. Und worin besteht die denn, Nikias?

Nik. Mehr als einmahl hab' ich dich sagen hören, daß jeder Mensch gut ist in dem, worin er Kenntniß hat, schlecht aber, worin er unwissend ist.

Sokr. In der That, Nikias, du hast Recht.

Nik. Soll also der Tapfere gut seyn, so muß er doch wohl verständig oder weise seyn?

Sokr. Hörst du es, Laches?

Lach. Ich hör' es wohl, sehe aber noch nicht, was er eigentlich will.

Sokr. Ich glaub' es zu sehen: er will nähmlich, die Tapferkeit sey eine gewisse Weisheit.

Lach. Welche denn, Sokrates?

Sokr. Diese Frage gilt doch ihn?

Lach. Ja!

Sokr. So sage ihm denn, Nikias, welche Weisheit, deiner Meinung nach, Tapferkeit ist: doch wohl nicht die Kunst des Flötenspiels?

Nik. Gar nicht!

Sokr. Auch nicht des Lautenspiels?

Nik. Eben so wenig!

Sokr. Nun welche denn? und worauf gehet sie als Einsicht oder Wissenschaft?

Lach. Du konntest nicht besser fragen, Sokrates.

Er sage nun, welche er meint.

Nik. Keine andere, Laches, als die Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden, es sey im Kriege, oder wo es wolle *).

Lach. Das ist ja höchst seltsam, Sokrates!

Sokr. In wie fern meinst du das, Laches?

Lach. In wie fern? weil Weisheit oder Wissenschaft und Tapferkeit ganz verschiedene Dinge sind.

Sokr. Das will Nikias doch nicht!

Lach. Freylich nicht! aber eben deswegen spricht er Unsinn.

Sokr. So wollen wir ihn den belehren, aber nicht schelten.

Nik. Das wünsche ich auch.

Glaube es aber nur, Sokrates, Laches will deswegen gern, daß ich in den Wind rede, weil er dieses vorhin selbst gethan hat.

Lach. Das hast du allerdings, Nikias, und ich will sehen, ob ich es dir nicht beweisen kann.

In

*) D. i. die Wissenschaft oder Einsicht, welche uns lehrt, in welchen Fällen man sich fürchten, und in welchen man wagen muß.

In der That, du redest in den Wind! Denn verstehen nicht auch die Aerzte, was bey Krankheiten furchtbar ist? Haben sie aber diese Wissenschaft als Tapfere? oder willst du sie deswegen tapfer nennen, weil sie Aerzte sind?

Nik. Gar nicht!

Lach. Eben so wenig wohl die Feldbauer, obgleich auch diese verstehen, was beym Landbau zu fürchten ist. Auch die übrigen Künstler sammt und sonders wissen, was in Absicht auf ihre Künste furchtbar und zu wagen ist, und doch sind sie deswegen um nichts mehr tapfer.

Sokr. Was sagst du da dazu, Nikias? Laches scheint doch nicht ganz Unrecht zu haben.

Nik. Das dächt' ich doch!

Sokr. Wie so?

Nik. Weil er glaubt, daß die Aerzte etwas mehr wissen, als was für ihre Kranken in Absicht auf Gesundheit heilsam oder schädlich ist, da sie doch bloß dieses und weiter nichts wissen.

Ob aber das Gesundwerden für einen gewissen Menschen nicht viel furchtbarer sey, als das Krankseyn, sollten dieß die Aerzte auch wissen, was meinst du, Laches? oder glaubst du nicht, daß es für viele weit besser sey, von der Krankheit nicht zu genesen, als zu genesen? Sage mir, ist es für alle und jede Menschen besser zu leben, und für viele nicht auch besser zu sterben?

Lach. Allerdings!

Nik. Ist nun für die, welchen es besser ist zu sterben, eben das furchtbar, was für die, welchen es besser ist zu leben, als zu sterben!

Lach. Nein!

Nik. Wer kann aber diese Einsicht haben, deiner Meinung nach? die Aerzte, oder sonst irgend ein Künstler? Ich dächte, bloß der Kenner des Furchtbaren an sich, und einen solchen nenne ich tapfer.

Sokr. Verstehst du wohl, Laches, was er meint?

Lach. Ich glaube, er meint die Weissager, und nennt diese die Tapfern. Denn wer, als dieser, kann wissen, welchem Menschen es besser ist zu leben oder zu sterben?

Aber was sagst du von dir selbst, Nikias? willst du ein Weissager seyn, oder nicht, und eben darum auch kein Tapferer?

Nik. Also dem Weissager, meinst du, gebühre es, zu erkennen, was in jedem Fall furchtbar und zu wagen ist?

Lach. Ja! denn wem sonst?

Nik. Ich dächte, beßter Mann, vielmehr demjenigen, welchen ich meine.

Ein Weissager erkennt weiter nichts, als die Zeichen und Merkmahle dessen, was seyn oder erfolgen wird, ob jemand z. B. sterben oder krank werden, seine Güter verlieren, siegen oder unterliegen werde, es sey im Kriege oder sonst in einem Kampfe. —

Was aber nun für jeden Menschen in jedem dieser Fälle zu leiden oder nicht zu leiden besser sey, warum sollte dieß ein Weissager eher, als jeder andere Mensch beurtheilen können?

Lach. In Wahrheit, Sokrates, ich weiß

nicht, was der Mann sagen will. Denn wenn weder Weissager, noch Arzt, noch sonst welche diejenigen sind, die er Tapfere nennt, so weiß ich nicht, wer es seyn soll, es müßte denn ein Gott seyn. —

Ich glaube aber, Nikias hat nicht Aufrichtigkeit genug, um zu gestehen, daß er in den Wind rede, sondern er drehet und wendet sich nur so auf und ab, um seine eigene Unwissenheit zu verbergen. Nicht wahr, Sokrates, wenn wir beyde, ich und du, uns vorhin auch so hätten drehen und wenden wollen, um nicht das Ansehen zu haben, als widersprächen wir uns selbst, so hätten wir dieses ganz wohl gekonnt. Hätten wir vor Gericht zu reden, so könnte ein solches Verfahren entschuldigt werden: aber warum will jemand hier in einer freundschaftlichen Unterredung sich mit lauter leeren Worten schmücken?

Sokr. Ich glaube, dazu ist nicht der mindeste Grund vorhanden, Laches. Indessen frägt sich, ob Nikias wirklich in den Wind zu reden glaubt, und was er sagt, bloß spricht, um sich mit schönen Worten zu schmücken.

Wir wollen ihn vielmehr über seine wahre Meinung noch näher erforschen: wenn er Grund zu haben scheint, ihm beyflichten, wo nicht, ihn belehren.

Lach. Nun so frage du, Sokrates, wenn du willst: ich für meine Person habe vielleicht genug gefragt.

Sokr. Das kann geschehen: doch nicht bloß für mich, sondern eben sowohl für dich.

Lach. Ich bin es zufrieden!

Sokr. Sage mir also, Nikias, ich wollte sagen, Uns, denn ich und Laches fragen gemeinschaftlich, hältst du die Tapferkeit für eine Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden?

Nik. Ja!

Sokr. Behauptest aber, daß nicht jeder diese Wissenschaft habe, indem weder ein Arzt noch Weissager dasjenige wissen kann, was dazu erfodert wird. Und doch kann Niemand tapfer seyn, der diese Wissenschaft nicht hat. —

Meinst du dieß nicht?

Nik. Allerdings!

Sokr. Also nicht jede Sau, wie man im Sprichwort sagt, kann so was wissen, noch tapfer seyn.

Nik. Freylich nicht!

Sokr. Hienach, Nikias, kann denn selbst keine Krommyonische Sau tapfer seyn —

Denke nicht, ich wolle scherzen: vielmehr kann Niemand, der so denkt, wie du, von irgend einem Thiere sagen, daß es tapfer sey. Denn sonst müßte er auch zugeben, daß ein Thier so klug seyn könne, als der weiseste Mensch, so daß jeder Löwe, Pardel und Eber wisse, was doch nur wenige Menschen wissen, weil es so schwer ist, diese Dinge zu erkennen. Vielmehr muß jeder, der die Tapferkeit so erklärt, wie du sie erklärt hast, annehmen, daß Löwe und Hirsch, Stier und Affe ihrer Natur nach sich gleich gut, und gleich schecht dagegen verhalten.

Nik. Bey den Göttern, Sokrates, du redest, wie ich wünsche.

Lach. Sage uns aber einmahl, Nikias, ganz eigentlich, behauptest du, daß jene Bestien klüger sind, als wir Menschen, die doch, wie jedermann eingestehet, tapfer sind, oder willst du ihnen auch dieses nicht einräumen, daß sie tapfer sind, und lieber allen Menschen widersprechen?

Nik. Denke doch nicht, Laches, daß ich Etwas tapfer nenne, es sey nun Thier oder was es sey, was sich aus bloßer Unbesonnenheit nicht fürchtet vor dem, was zu fürchten ist, sondern eben so scheulos als unklug zufährt. Denn sonst müßte ich ja auch die Kinder tapfer nennen, die nichts fürchten, weil sie noch nichts kennen, und das glaubst du doch wohl nicht! Ich denke, furchtlos und tapfer seyn ist nicht dasselbe. Vielmehr ist Tapferkeit und kluge Vorsicht Etwas, das, wie ich glaube, nur sehr wenigen Menschen beywohnt: dagegen findet sich Tollkühnheit, Verwegenheit und Scheulosigkeit mit gänzlicher Unbesonnenheit bey gar vielen Männern und Weibern, Kindern und Thieren,

Was du also mit vielen tapfer nennst, das nenne ich tollkühn oder verwegen, tapfer hingegen nur, was zugleich klug ist, und dieß ist es, wovon ich rede.

Lach. Nun siehest du doch, Sokrates, wie ausnehmend dieser Mann sich, seiner Meinung nach, mit Worten zu schmücken weiß. Was die ganze Welt tapfer nennt, das beraubt er dieses schönen Nahmens,

Nik. Das will ich nicht, Laches: gib dich nur zufrieden. Ich gestehe gern, daß du weise bist, und Lysimachus, wenn ihr nur tapfer seyd; wie auch viele andere Athenienser.

Lach. Dagegen will ich nichts sagen, ob ich wohl könnte, damit du mich nicht für einen Erzzänker halteſt.

Sokr. Ich verbitte es auch, Laches; denn es würde dir vielleicht übel bekommen. Du scheinst aber noch nicht zu wissen, daß Nikias diese Weisheit von unserem Freunde Damon gelernt hat: Damon aber hat viel Umgang mit dem Prodikus, der unter allen Sophisten die Kunst am beßten versteht, dergleichen Nahmen und Begriffe zu unterscheiden.

Lach. Ja, einem Sophisten, Sokrates, geziemt es auch viel eher, mit solchen Dingen groß zu thun, als einem Manne, denn der Staat würdigt, seine Angelegenheiten zu verwalten.

Sokr. Ich dächte, beßter Mann, wer den wichtigsten Dingen vorsteht, dem geziemt es auch, die wichtigste Klugheit zu haben.

Es scheint mir indessen der Mühe nicht unwerth, den Nikias zu fragen, was er eigentlich vor Augen hat, dem er den Nahmen Tapferkeit gibt. —

Lach. So frage du ihn selbst, Sokrates.

Sokr. Das will ich gern thun, beßter Mann.

Indessen sollst du nicht glauben, als wenn ich dich nicht auch dazu nehmen wollte, sondern ich verlange auch dein Nachdenken: auch du mußt

untersuchen, ob das, was Nikias behauptet, Grund hat, oder nicht.

Lach. Das soll geschehen, wenn du glaubst, daß ich muß.

Sokr. Das glaub' ich allerdings!

Du aber, Nikias, sage uns, um wieder ganz von neuem anzufangen, weißt du noch wohl, daß wir zuerst die Tapferkeit als einen Theil der Tugend überhaupt betrachteten und deshalb untersuchten, was sie wohl sey?

Nik. Ganz wohl!

Sokr. Dachtest du dir dieselbe denn bey deiner Antwort auch als einen Theil dessen, was auch noch mehrere Theile hat, welche zusammen genommen die Tugend überhaupt genannt werden?

Nik. Wie sollte ich anders?

Sokr. Erkennst du dieselbigen Theile der Tugend, die ich dafür halte? Was ich so nenne, ist z. E. außer der Tapferkeit Mäßigung, Gerechtigkeit und andere dergleichen. Nimmst du diese auch an? —

Nik. Allerdings!

Sokr. Gut! In so weit sind wir also Eins!

Nun wollen wir sehen, was es mit dem Furchtbaren und zu wagenden für eine Bewandtniß hat.

Damit du dir aber nicht ganz andere Dinge unter diesen Nahmen denkst, als wir, so wollen wir dir unsere Erklärungen geben; du hingegen zeigst uns an, wo du etwa nicht gleicher Meinung mit uns bist.

Wir glauben nun, daß furchtbare Dinge diejenigen sind, welche zugleich Furcht einflößen; zu

wagende hingegen, die nicht wirkliche Furcht machen. —

Furcht machen nun weder vergangene noch gegenwärtige Uibel, sondern solche, die man noch vor sich hat.

Furcht ist nähmlich Erwartung eines bevorstehenden Uibels. Meinst du dieses nicht auch, Laches?

Lach. Allerdings, Sokrates.

Sokr. Du hörst also, wie wir denken, Nikias.

Furchtbare Dinge nennen wir Uibel, die bevorstehen.

Kühnbare oder zu wagende hingegen solche, bey denen Gutes, wenigstens keine Uibel bevorstehen.

Denkst du hierüber eben so, oder anders?

Nik. Eben so!

Sokr. Also die Wissenschaft dieser Dinge nennst du Tapferkeit?

Nik. Freylich!

Sokr. Nun ist noch ein dritter Punct, worüber wir uns vereinigen müssen.

Nik. Welcher?

Sokr. Ich will ihn angeben.

Wir beyde, ich und Laches, halten dafür, daß jede Wissenschaft, welchen Gegenstand sie auch hat, sich allezeit auf das Ganze des Gegenstandes erstrecke, so daß es keine andere Wissenschaft ist, wonach man das Vergangene, in wie fern es gewesen ist, erkennt; eine andere, wonach man das Gegenwärtige erkennt, in wie fern es gegenwärtig

ist; und wiederum eine andere für das Zukünftige, wonach man einsiehet, wie das was noch nicht ist: am beßten werden könnte oder werden wird: sondern alles ist eine und dieselbe Wissenschaft.

Die Wissenschaft des Gesundmachenden z. B. geht auf alle Zeiten: diese aber ist die Kunst des Arztes, und zwar an sich Eine, welche das Gegenwärtige und Geschehene sowohl als Zukünftige übersiehet, in wie fern dieses etwa erfolgen wird.

Eben so verhält sich die Kunst des Landbaues in Absicht auf die Gewächse der Erde.

Und was die Gegenstände des Krieges betrifft, so werdet ihr selbst bezeugen, daß die heerführende Wissenschaft Alles übersiehet, und auch das bevorstehende zum voraus merkt.

Denn der Heerführer glaubt seiner Wissenschaft zu folge nicht von der Stimme des Weissagers abhangen zu müssen; sondern er gebiethet vielmehr, weil er die gegenwärtigen Umstände sowohl, als die bevorstehenden Ereignisse des Krieges besser als jener einsiehet.

Daher auch selbst nach dem Gesetz der Weissager nicht des Heerführers, sondern der Heerführer des Weissagers Gebiether seyn soll.

Denkst du eben so, Laches?

Lach. Ja!

Sokr. Du aber, Nikias, bekennest gleichfalls, daß dieselbe Wissenschaft denselben Gegenstand ganz umfasse, so daß sie alles versteht, was ihn angeht, es betreffe nun Zukunft oder Gegenwart oder Vergangenheit?

Nik. Das gestehe ich ein, Sokrates. Denn ich glaube, es ist so.

Sokr. Auch dieses noch, beßter Mann, daß die Tapferkeit, wie du sagst, die Wissenschaft dessen was zu fürchten und zu wagen ist sey?

Nik. Ja!

Sokr. Was beydes sey, darüber haben wir uns vorhin vereinigt. Das zu wagende sind bevorstehende Güter, das Furchtbare hingegen bevorstehende Uibel.

Nik. Ganz recht!

Sokr. Auch darüber, daß dieselbe Wissenschaft denselben Gegenstand in Rücksicht auf alle Zeiten und Verhältnisse umfasse.

Nik. Richtig!

Sokr. Also ist die Tapferkeit nicht bloß eine Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden, weil sie, so gut als die übrigen Wissenschaften, die sich auf alle Zeiten und Verhältnisse beziehen, nicht allein die Güter oder Uibel erkennt, welche zukünftig sind, sondern auch die gegenwärtigen und vergangenen.

Nik. Das scheint wohl!

Sokr. Deine Tapferkeit, Nikias, ist also fast nur ein Drittheil von Tapferkeit, da doch unsere Frage auf die Tapferkeit im Ganzen ging.

Da hingegen die Tapferkeit nach deinem jetzigen Geständniß nicht bloß die Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden, sondern, wie es scheint, überhaupt aller Güter und Uibel, ja, wie du gleichfalls eingestanden, auch aller ihrer Verhältnisse seyn würde.

Nimmst du dieses noch so an, Nikias, oder wie meinst du?

Nik. Noch eben so, Sokrates.

Sokr. Wie nun, unvergleichlicher Mann? Wenn jemand die Wissenschaft aller Güter hätte, und schlechthin wüßte, wie sie entstehen, entstehen werden und entstanden sind; und eben dieses in Absicht der Uibel: sollte diesem noch wohl etwas an Tugend gebrechen, was meinst du? sollte ein solcher wohl ohne Mäßigung, ohne Gerechtigkeit, ohne Heiligkeit seyn, da er es doch allein ist, von dem man sagen kann, daß er genau wisse, was sowohl in göttlichen als menschlichen Dingen furchtbar ist, oder nicht, und darnach seine Maßregeln nehme? und daß er alle Güter verschaffen könne, weil er in jeder Absicht das rechte Verfahren kennt und wählt?

Nik. Du scheinst mir nicht Unrecht zu haben, Sokrates.

Sokr. Sonach wäre denn die Tapferkeit kein Theil der Tugend, Nikias, sondern die Tugend selbst ganz und gar.

Nik. Das folgt.

Sokr. Und doch haben wir oben angenommen, daß sie nur einer von den Theilen der Tugend sey.

Nik. Das haben wir freylich.

Sokr. Nach unserer letzten Annahme scheint dieses aber nicht.

Nik. Das thut es auch nicht.

Sokr. Folglich haben wir noch nicht gefunden, was Tapferkeit eigentlich ist.

Nik. Das scheint wohl!

Lach. Indessen glaubte ich doch, du würdest diesen Fund vor allen andern thun, weil du mich oben in einer Antwort, die du dem Sokrates gabest, so verächtlich abwiesest. Ich faßte daher große Hoffnung, daß du, vermöge deiner vom Damon erlernten Weisheit, den wahren Begriff der Tapferkeit finden werdest.

Nik. Es geziemt dir, Laches, zu glauben, daß von mir noch nichts geleistet worden, da du dich vorhin selbst als einen Mann gezeigt hast, der von Tapferkeit nichts rechts zu sagen weiß, und nur darauf zu sehen, ob auch ich von der Art seyn möchte. Wenn du dieses nur zeigen könntest, so hättest du schon genug: daran scheint dir wenig gelegen zu seyn, ob du mit mir in gänzlicher Unwissenheit über eine Sache bist, wovon jeder, der sich etwas dünkt, Wissenschaft haben sollte.

In Wahrheit! du zeigst dich hier als einen Mann, der, was man sonst von gemeinnützigen Menschen sagt, nicht auf sich, sondern auf andere siehet.

Demohngeachtet glaube ich, daß wir bisher doch so ziemlich über unsern Gegenstand geredet haben. Sollte indessen noch Eins oder das Andere zu ergänzen seyn, so kann dieses in der Folge berichtigt werden, sowohl mit Hülfe des Damon, über den du freylich auch spöttelst, welches ich dir verzeihe, weil du den Damon nie erkannt hast, als auch mit andern. Und wenn alsdann die Sache erst aufs Reine gebracht und mit hinlänglichen Gründen bestärkt ist: so soll mich keine Mißgunst

abhalten, auch dich weiter zu belehren. Denn du bedarfst des Unterrichts gar sehr.

Lach. Du bist ja weise genug, Nikias!

Indessen wollte ich unsern Freunden, dem Lysimachus und Melesias, doch wohl rathen, uns beyde nicht weiter über die Erziehung ihrer Söhne zu Rathe zu ziehen, sondern sich, wie ich gleich anfangs gesagt habe, an unsern Sokrates zu halten. Denn ich würde eben dieses thun, wenn ich erwachsene Söhne hätte.

Nik. Ich billige es eben so sehr, daß sie sich nach keinem andern als dem Sokrates umsehen, wenn dieser nur Lust hat, ihre Söhne unter seine Aufsicht zu nehmen. Denn auch ich würde ihm meinen Nikeratus am liebsten anvertrauen, wenn Sokrates nur wollte. Allein so oft ich hierüber ein Wort mit ihm rede, empfiehlt er mir andere, und will sich selbst dazu nicht verstehen.

Indessen versuch' es, Lysimachus, ob du mehr von ihm erhalten kannst.

Lysimach. Das verdient er gar sehr, Nikias. So viel an mir ist, will ich mich gern erkenntlich zeigen, und an ihm viel mehr thun, als ich bey vielen andern thun würde.

Was meinst du also, Sokrates? Willst du uns den Gefallen thun, gemeinschaftlich mit uns dahin zu arbeiten, daß diese unsere Kinder treffliche Leute werden?

Sokr. Es würde sehr hart seyn, Lysimachus, dergleichen nicht zu wollen: vielmehr sollte es eine Freude für mich seyn, diese Vorsorge für die beßte Erziehung eurer Kinder mit euch zu theilen,

wenn ich nur könnte. Ihr hättet Ursache, mich vor allen übrigen zu diesem wichtigen Geschäfte zu berufen, wenn ich mich in den bisherigen Unterredungen gezeigt hätte als einen Mann, der die Sache versteht, diese beyden aber als solche, die sie nicht verstehen.

Da wir uns aber alle drey gleich unwissend gezeigt haben, so sehe ich nicht, warum der eine von uns eher als die andern hiezu gewählt werden könnte. Ich glaube, keiner verdient diesen Vorzug.

Da diesem nun also ist, so weiß ich keinen bessern Rath als folgenden, den ich eurem Gutachten vorlege.

Ich glaube, ihr Männer (denn anders weiß ich euch noch nicht zu nennen *), wir alle müssen gemeinschaftlich dahin arbeiten, um zuerst für uns selbst den möglichst beßten Lehrer zu finden. Denn wir alle bedürfen des Unterrichts noch sehr, und

*) ω ανδρες (εδεις γαρ εκφορος λογος) κοινε &c. λογος εκφορος ist hier so viel als ein Epitheton oder Beywort, z. B. ανδρειος (tapfer), σοφος (weise) u. s. w. Weil vorhin die Rede war, wer so oder so genannt werden könnte, und die ganze Unterredung sich mit einer απορια oder Unentschiedenheit endigt, so spielt Plato selbst auf diese απορια dadurch an, daß er sagt, er wisse zu ω ανδρες weiter nichts zu setzen, weder ανδρειοι noch σοφοι, weil hierüber noch gar nichts ausgemacht war. — Ficin übersetzt die Wörte: εδεις γαρ εκφορος λογος durch: nam nihil horum efferri volo: welches hier ohne allen Sinn ist und keine Beziehung hat.

alsdann auch für die jungen Leute. Hiebey dürfen wir weder Geld noch sonst etwas sparen wollen. Denn daß wir selbst so bleiben wollten, wie wir sind, das finde ich sehr bedenklich.

Gesetzt aber, jemand wollte über uns lachen, daß wir bejahrte Männer uns nicht schämten, noch in die Schule zu gehen; so können wir einen solchen mit jenem Homerischen Ausspruche abweisen, wonach es heißt, „es sey nicht gut, wenn ein Armer sich schämt." Was daher auch von uns gesagt werden möchte, so wollen wir uns doch nicht daran kehren, sondern gemeinschaftlich für unser eigenes sowohl, als der jungen Leute Beßtes sorgen. —

Lysimach. Ich lobe mir das, was du sagst, Sokrates. Ich für meine Person will, je älter ich bin, um so fleißiger mit diesen Jungen lernen.

Aber das mußt du mir versprechen, daß du morgen früh zu mir kommen willst, damit wir uns noch weiter über diese Sache besprechen. Für jetzt soll alles beygelegt seyn.

Sokr. Das will ich gern, Lysimachus. Ich komme also, will's Gott, morgen zu dir.

Inhalt und Uiberſicht des Laches.

Der Inhalt dieſes Geſprächs betrifft die Erziehung und Bildung junger Leute zu rühmlichen Fertigkeiten, wodurch ſie in den Stand geſetzt werden, dem Staate einſt als edle und brauchbare Bürger zu dienen. Dieſe Unterſuchung wird durch die Frage veranlaßt, ob es nöthig und gut ſey, junge Leute früh im Gebrauche der Waffen zu üben oder nicht? Nachdem dieſe Frage von der einen Seite bejahet, und von der andern verneinet worden; ſo wird Sokrates aufgefodert, die Sache zu entſcheiden. Dieſer aber lenkt die Rede auf den allgemeinen Zweck jener Uibung, welcher Einflöſſung der Tapferkeit ſeyn ſoll. Hiedurch entſteht die Unterſuchung über die Natur und das Weſen der Tapferkeit an ſich: und weil dieſe ein Theil der Tugend iſt, ſo die Frage, wie die Seele zur Tugend und Weisheit überhaupt gebildet werden könne und müſſe? Da aber jene Frage: was Tapferkeit an ſich ſey? unentſchieden bleibt, ob ſie gleich von vielen Seiten betrachtet wird, ſo noch mehr das Letzte, deſſen Unterſuchung bis auf weitere Unterredungen verſchoben wird.

Der

Der Zusammenhang des ganzen Gesprächs ist folgender.

Lysimachus erklärt dem Nikias und Laches, daß er und sein Freund Melesias wohl geneigt wären, ihre beyden Söhne im Gebrauche der Waffen unterrichten zu lassen, und zwar von einem Meister, dessen ausnehmende Geschicklichkeit auch sie selbst bewundert haben würden, da sie dem Spiele des Mannes mit beygewohnt hätten. Da aber Nikias und Laches auch Söhne hätten, und es sich zur Pflicht machen würden, denselben die möglichst beßte Ausbildung geben zu lassen, so wünschte er, daß sie sich zuvor darüber mit einander berathschlagten, ob es überhaupt nöthig und nützlich sey, daß junge Leute früh zum Gebrauche der Waffen angehalten würden. Denn es liege ihm und seinem Freunde Melesias sehr daran, daß ihre Söhne so edle und berühmte Männer würden, wie ihre Großväter, deren Nahmen sie ihnen gegeben hätten, um sie dadurch früh zu edlen und großen Gesinnungen anzufeuren. Sie ließen es zwar an den beßten Ermahnungen nicht fehlen: weil diese aber allein nicht hinreichend wären, sondern es sehr darauf ankomme, daß sie zu wirklichen Fertigkeiten gelangten, so wären sie vor allen Dingen hierauf bedacht.

Da nun jemand die Waffenübung als das Beßte zu diesem Zweck ihnen vorgeschlagen, und jenen Streitmeister dazu empfohlen hätte: so möchten sie gern wissen, wie ihre Freunde, Nikias und Laches, darüber dächten, und wie sie es mit ihren eigenen Söhnen halten wollten. —

Nachdem nun beyde die Absicht des Lysimachus und seines Freundes Melesias gelobt, und sich nicht nur selbst zu einer gemeinschaftlichen Berathschlagung geneigt erklärt, sondern auch den Sokrates vorgeschlagen haben, als einen Mann, dessen Rath und Gutachten man gerade in dieser Sache vor allen andern hören müsse; so beginnt Lysimachus mit der Frage: „Ist es nöthig und gut, daß die Jugend früh angehalten werde, sich in den Waffen zu üben, oder nicht?"

Sokrates lehnt die Beantwortung dieser Frage von sich ab auf den Nikias, und dieser bejahet sie aus folgenden Gründen:

1) weil dadurch der Körper geübt und abgehärtet werde;
2) sey diese Uibung für den künftigen Bürger eines Freystaats, wie Athen, eben so anständig, als nöthig und nützlich, nicht nur, weil man sich dadurch die Fertigkeit eines Athleten erwerbe, sondern auch im wirklichen Kriege den größten Nutzen davon habe.
3) Auch werde man dadurch auf das Studium der ganzen Taktik geleitet, und auf die Weise zugleich die Ehrbegierde angeflammt, dereinst selbst ein Heerführer zu werden.
4) Diese Kunstfertigkeit mache, daß man sich im wirklichen Gefecht viel tapferer beweisen könne, als man sonst zu thun nie im Stande seyn würde.
5) Endlich erhöhe sie das natürliche Ansehen des Körpers.

Hierauf wird nun auch Laches um seine Meinung befragt, der sich fürs Gegentheil erklärt, und zwar auf folgende Weise.

Ob es gleich gut sey, alles zu können, so zweifle er doch sehr, daß es eine Wissenschaft gebe, durch deren Erlernung man zur Fertigkeit des tapfern Kampfs gelangen könne, weil sonst die Lacedämonier dieselbe nicht verkennen, sondern vor allen andern schätzen und treiben würden.

Eben so sehr zweifle er, daß es Lehrer dieser angeblichen Kunst gebe, welche verdienten, daß man sich von ihnen unterrichten lasse, nicht nur, weil, wenn sie wahrhafte Meister wären, sie eher in Sparta als Athen ihr Glück suchen würden, wofür sie sich doch sehr in Acht nähmen; sondern auch, weil sie sich selbst als die elendesten Kämpfer bewiesen, wenn der Fall wäre, nicht zu gaukeln, sondern zu fechten, wie er selbst mit Augen gesehen habe. Er glaube also nicht, daß es im mindesten der Mühe verlohne, einen jungen Menschen von einem Meister der sogenannten Waffenkunst unterrichten zu lassen.

Nachdem nun beyde sich einander auf die Weise widersprochen, fodert Lysimachus den Sokrates auf, zu entscheiden, wer von beyden Recht habe.

Dieser erwiedert, daß es hier nicht so wohl auf sein, sondern auf das Urtheil eines Mannes ankomme, der als Kenner und aus Einsicht in die Sache selbst urtheile. Nach einem solchen müßten sie sich vor allen Dingen umsehen, zumahl in ei-

ner Sache, die das Glück oder Unglück ihrer Kinder und ganzen Familie betreffe.

Da nun Melesias (an welchen sich Sokrates wendet, weil Lysimachus zu sehr für die Waffenkunst eingenommen war) diesen Ausspruch billigt, so thut Sokrates demselben den Vorschlag, vor allen Dingen zu untersuchen, wer unter den Anwesenden wohl geschickt sey, hierüber zu urtheilen. Dabey komme es aber zuerst auf die Frage an, was dasjenige selbst sey, worauf jene Uibung in den Waffen abzwecke. Dieses leitet nun zur Untersuchung über die Natur der Tapferkeit: und weil die Tapferkeit ein Theil der Tugend ist: so entsteht die Frage über die Bildung der Seele zur Tugend überhaupt. Indem er nun von sich bekennt, daß er die Kunst der wahren Seelenpflege weder von andern gelernt, noch selbst erfunden habe, so lehnt er (mit Beschämung des Nikias und Laches) die Untersuchung von sich ab, und bittet den Lysimachus, sich lieber an diese, als an ihn, zu halten. Lysimachus fodert also beyde auf, die Sache mit dem Sokrates auszumachen. Darauf leitet Sokrates, nach einigen Zwischenreden, die Untersuchung über die Natur der Tapferkeit ein, auf welche jene Uibung in den Waffen doch abzwecken solle. Laches erklärt sie nach einigen vergeblichen Versuchen (wodurch er nur einzelne Aeußerungen der Tapferkeit berührt hatte, statt die Frage zu beantworten: was ist Tapferkeit überhaupt unter allen Umständen und in jedem Verhältniß, nicht blos im Kriege, sondern auch in Bezwingung der Leidenschaften?) durch Ausbar-

rung der Seele. Diese Erklärung wird dadurch widerlegt, daß nicht jede Ausharrung edel und gut sey, da doch die Tapferkeit etwas edeles und gutes seyn müsse, und folglich höchstens eine kluge und besonnene Ausharrung diesen Nahmen führen könne. Laches bestimmt sich also für diese letztere Erklärung: aber auch diese wird widerlegt dadurch, daß nicht jedes kluge und besonnene Beharren bey einer Sache Tapferkeit genannt werden könne, z. B. das Beharren eines Gewinnsüchtigen, der mit Klugheit Geld auf Wucher leihet u. s. w.

Nachdem auf diesem Wege nichts entschieden worden, so spannt Sokrates den Nikias an, etwas treffendes zu versuchen.

Dieser erklärt nun, das Sokrates seiner sonstigen Lehre zu folge annehmen müsse, daß kein anderer tapfer genannt werden könne, als wer tüchtig und gut oder verständig und weise sey. Allein auf welcher Weisheit, erwiedert Sokrates, beruhet die Tapferkeit, auf der Wissenschaft dieser oder jener Kunst? Nein! antwortet Nikias, sondern auf derjenigen Wissenschaft, welche uns lehrt, in welchen Fällen man fürchten und in welchen man wagen muß — Auch diese Erklärung wird widerlegt durch Anwendung derselben auf Heilkunde, die Mantik und die natürliche Tapferkeit muthvoller Thiere: dort findet sich Einsicht und Wissenschaft ohne Tapferkeit, und hier Tapferkeit ohne Wissenschaft u. s. w. Hingegen vertheidigt sich Nikias von neuen, wird aber von neuen auch widerlegt und so weit gebracht, einzugestehen, daß seiner Erklärung zu folge Tapferkeit so viel sey als die Wissenschaft

aller Güter und Uibel mit allen ihren Verhältnissen, und folglich die Weisheit und Tugend schlechthin.

Weil aber, schließt Sokrates weiter, die Tapferkeit nur ein Theil der allgemeinen Tugend ist, und nicht die ganze Tugend selbst, so haben wir also ihre eigenthümliche Natur noch nicht gefunden, noch ihren wahren Begriff festgesetzt. Da Nikias dieses eingestehet, so räth Laches dem Lysimaches und Melesias, ihr Vorhaben, sich mit dem Nikias und Laches über die Erziehung ihrer Söhne zu berathen, aufzugeben, und statt ihrer sich allein an den Sokrates zu halten.

Nachdem Nikias selbst dieses gebilligt, fodert Lysimachus den Sokrates auf, ein Erzieher ihrer Söhne zu werden, welches aber Sokrates von sich ablehnt, weil er in dieser wichtigen Sache eben so unwissend sey, als jene. Wir alle zusammen, setzt er hinzu, bedürfen erst noch eines weisen Lehrers, der unsere eigene Seelen bilde, und diesen müssen wir vor allen Dingen aufsuchen, damit wir dadurch in den Stand gesetzt werden, auch für die jungen Leute zu sorgen, und mit Sicherheit anzugeben, was zu ihrer Bildung nöthig und heilsam ist. Zuletzt muß Sokrates dem Lysimachus noch versprechen, den nächsten Morgen zu ihm zu kommen, damit sie sich näher über diese Sache besprächen, und so gehen sie aus einander.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

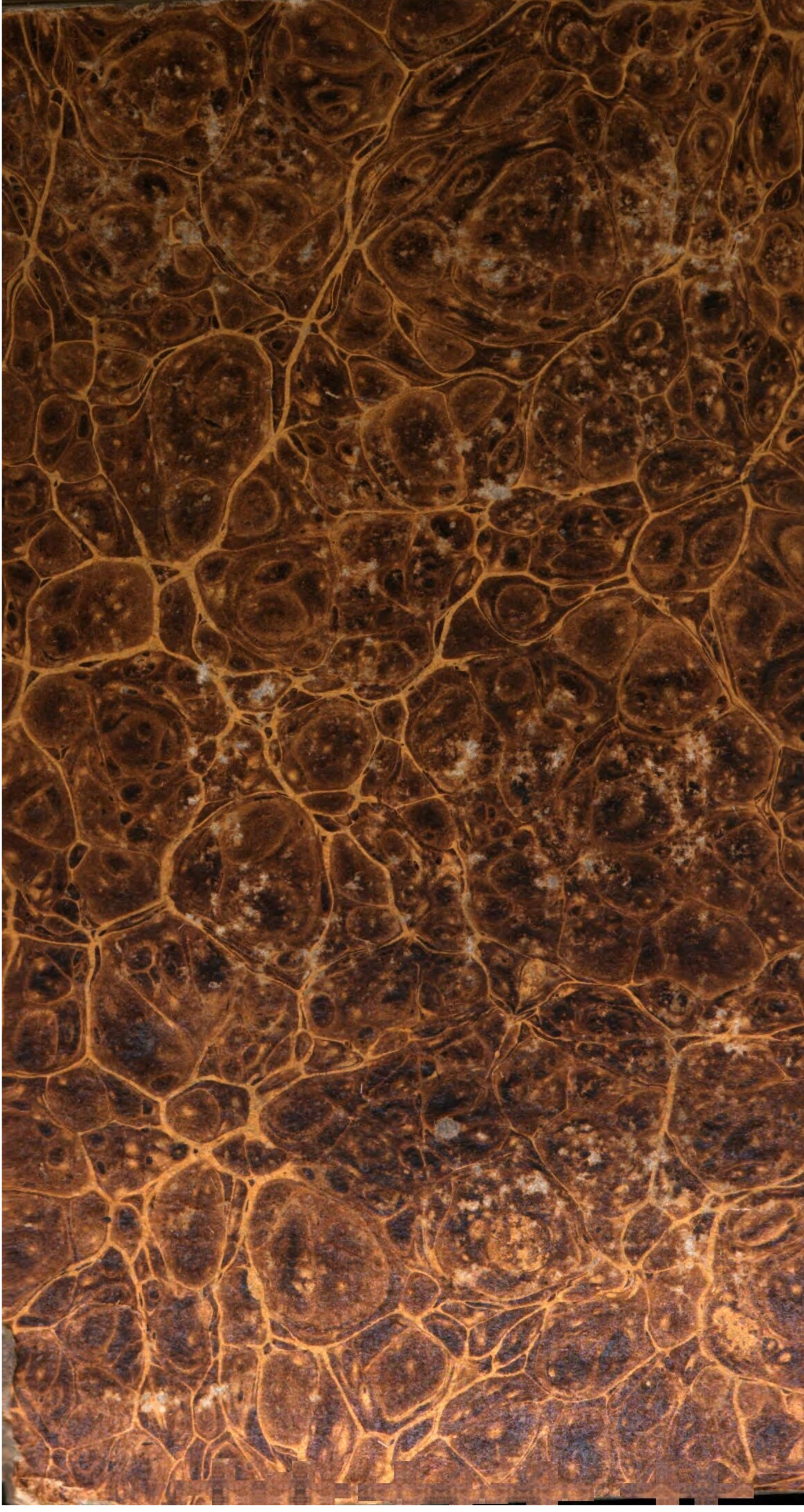
Inhalt.

Der Sophist 1

Der Staatsweise 157

Lysis oder von Liebe und Freundschaft . 311

Laches oder von der wahren Zucht . . 375



BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato, v427-v347

Sämmtliche Gespräche des Platon der Staatsweise, Lysis, Laches

Bd.: 6

Wien ; Prag (1804)
A.gr.b. 3610-6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10238961-3